STUDIEN ZUR RELIGIONS- UND SPRACHGESCHICHTE DES ALTEN TESTAMENTS

Willy Staerk




SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Studien

zur

Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments

von

Dr. Willy Staerk
Lic. theol.

I. Heft.



Berlin.
Verlag von Georg Reimer.
1899.

Divinity School

Vorwort.

Dem vorliegenden Hefte soll in kurzer Zeit ein zweites folgen, das die hier angeschlagenen Themata zu Ende führt. Zu bemerken habe ich für den Augenblick nur, dass es sich zunächst um Vorarbeiten für eine Geschichte der hebräischen Vätersage handelt, also um Herbeischaffung und Sichtung von Material. Als Parergon bitte ich die im zweiten Teil gesammelten statistischen Notizen zu betrachten. Ich glaube den Fachgenossen damit einen Dienst zu erweisen, habe sie deshalb, obgleich sie nur lose mit den Untersuchungen des ersten Teiles zusammenhängen, angefügt, wie sie sich mir bei der Arbeit ergaben. Was ich dabei der Mandelkernschen Konkordanz zu verdanken habe, brauche ich wol nicht eigens auszusprechen.

Die Fehler, die ich bei der Arbeit in diesem standard work entdeckt habe, bringe ich im folgenden zur Kenntnis, da mir der für solche Ausstellungen verabredete Ort (vgl. Ztsch. f. d. altt. Wiss. 1898 I S. 167) aus begreiflichen oder richtiger unbegreiflichen Gründen vorläufig nicht zugänglich ist. Es sind folgende:

Sp.	235[d]	s. v.	ברית	l.	**Jes.** 56, 4. 6	statt	Jer.
„	243[a]	„ „	בתולת	„	Dt. **22**, 19	„	29
„	278[b]	„ „	דבר	„	Jos. 21, **45**	„	43
„	735[c]	„ „	נחלה	„	Jer. 12, **14**	„	4
„	1015[c]	„ „	קדוש	„	Jer. **51, 5**	„	5, 15
„	1375[d]	„ „	ביתאל	„	Gen. **35**, 1	„	31, 1

Sp.	1396[c]	s. v.	הגרי	l.	**1.** Chron. 5,20	statt	2. Chron.
„	1413[c]	„ „	יהודה	„	1. Sam. **23**, 23	„	22
„	1451[a]	„ „	ישראל	„	Ex. 20, 19,	tilge	20, 22
„	1452[a]	„ „	„	„	Num. 16, **25**	statt	22
„	1452[a]	„ „	„	„	Num. 26, **5**	„	3
„	1452[d]	„ „	„	„	Jos. 19, **51**	„	11
„	1452[d]	„ „	„	„	Jos. 21, **41**	„	39
„	1453[a]	„ „	„	„	Jos. 21, **45**	„	43
„	1455[c]	„ „		„ **fehlt**	Jes. 54, 5		
„	1456[d]	„ „	„	l.	**Nah.** 2, 3	„	Neh.
„	1458[c]	„ „	„	„	**2.** Reg. 17, 13 u. 18	statt	1. Reg.
„	1468[d]	„ „	מואב	„	1. Reg. **11**, 7	statt	17, 7
„	1468[d]	„ „	„	„	Jer. 48, **41**	„	21
„	1495[c]	„ „	עמון	„	Jos. 13, **10**	„	3.

In der Schreibung der Eigennamen habe ich mir einige Freiheiten erlaubt — aus Rücksicht auf den Setzer; in den deutschen Zitaten dagegen habe ich mich fast durchweg an die nunmehr wol fest eingebürgerte Übersetzung von Kautzsch angeschlossen.

Charlottenburg, Februar 1899.

W. Staerk.

Inhalt.

Erster Teil:

Zweiter Teil:

Erster Teil.

Prolegomena zu einer Geschichte der israelitischen Vätersage.

Der Münchener Orientalist Hommel hat bekanntlich vor ca. 1½ Jahren in seinem Buche „Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik. München. 1897." der Pentateuchkritik und überhaupt der verhassten „modernen" kritischen Arbeit am A. T. den Fehdehandschuh hingeworfen und triumphierend verkündet, dass Wellhausen abgewirtschaftet habe. Dieses Buch, ein specimen sagacitatis für den Orientalisten, ein testimonium paupertatis für den Theologen Hommel, hat für die alttestamentliche Wissenschaft wenigstens den Ertrag, dass es die Untersuchung über die hebräische Vätersage, deren religionswissenschaftliche Probleme noch immer ungelöst sind, in Fluss gebracht hat. Exempla docent. Auch die folgenden Untersuchungen sind durch Hommel angeregt und wollen an ihrem Teile die apologetischen Phantastereien des sonst hochgeschätzten Münchener Professors zurückweisen helfen. Und zwar durch das Alte Testament selbst, dessen Aussagen über die Patriarchen und ihre Zeit einer Prüfung unterzogen werden sollen, nachdem zuvor der Inhalt der Vätersage in der doppelten Überlieferung von P und JE und zwar mit Hervorhebung des reichen Materials von Personen- und Ortsnamen vorgeführt worden ist.

Kap. 1. Der Inhalt der israelitischen Vätersage.

I. Die Patriarchenzeit nach der Quelle P.

Nachdem die Urgeschichte in fünf Tholedoth (Entstehungs- resp. Familiengeschichten), denen Himmels und der Erde (1, 1—2, 4), Adams (5, 1—32), Noahs (6, 9—9, 29), der Söhne Noahs (10, 1—32) und Sems (11, 10—26), erzählt worden ist, beginnt mit den Tholedoth Terachs (11, 27) der zweite grosse Akt der Geschichte des heiligen Volkes, die Patriarchenzeit. Ihr Verlauf ist folgender:

1. Dies sind die Tholedoth Terachs:

11, 27 Terach erzeugte Abram, Nachor und Haran; Haran aber erzeugte Lot . . . .

. . . .

31 Da nahm Terach seinen Sohn Abram und seinen Enkel Lot, den Sohn Harans, und seine Schwiegertochter Saraj, das Weib seines Sohnes Abram, und sie zogen mit ihm[1]) aus Ur Kasdim hinweg, um in das Land Kenaan zu ziehen, und sie gelangten bis Charan und liessen sich dort nieder.
32 Es kam aber die Lebensdauer Terachs auf 205[2]) Jahre; dann starb Terach in Charan . . . .

2. Dies sind die Tholedoth Abrams.[3])

12, 4 . . . . Abram aber war 75 Jahre alt, als
5 er von Charan auszog. Da nahm Abram sein Weib Saraj und seinen Neffen Lot samt aller ihrer Habe, die sie besassen, und den Seelen, die ihnen in Charan zu eigen geworden waren,

---

[1] Nach Balls Konjektur וַיֵּצְאוּ אִתּוֹ.

[2] Über diese Altersangabe, die von der absteigenden Gesamtsumme der Lebensdauer innerhalb der Sethitentafel (11, 1 ff.) eine Ausnahme bildet (vgl. die Tabelle bei Dillm. S. 209), hat Budde (Urgesch. S. 428 ff.), der die Zahl des Sam. (145) vorzieht, gehandelt. Dagegen Dillm. z. St.

[3] Nach dem Schema von 11, 27; 25, 12; 25, 19; 36, 1; 37, 2 ist אלה תולדת אברם vor 12, 4 zu ergänzen. R hat es gestrichen.

und sie zogen aus, um sich ins Land Kenaan zu begeben, und gelangten ins Land Kenaan. . . . .

. . . .

Das Land gab jedoch nicht Ertrag genug, dass sie bei einander bleiben konnten, denn ihr Besitz war gross. 13, 6

. . . .

. . . . . und so trennten sie sich von einander. Abram weilte im Lande Kenaan, während Lot in den Städten des Kikkar weilte. 11

(Folgt cap. 14 der nicht zu P gehörige Midrasch von Abrahams Kriegszug gegen Kedorlaomer). . . . .

. . . . Als aber Elohim die Städte des Kikkar zerstörte, da brachte Elohim aus Rücksicht auf Abraham den Lot sicher aus dem Bereich der Zerstörung, als er die Städte zerstörte, in denen Lot gewohnt hatte[4]). 19, 29

Saraj aber, das Weib Abrams, hatte ihm keine Kinder geboren 16, 1

Da nahm Saraj, das Weib Abrams, die Egypterin Hagar, ihre Leibmagd, zehn Jahre nach der Übersiedelung Abrams nach Kenaan, und gab sie Abram, ihrem Manne, zum Weibe. 3
Da gebar Hagar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte den Sohn, den ihm Hagar geboren hatte, Jischmael. Abram aber war 86 Jahre alt, als Hagar dem Abram Jischmael gebar. 15 16

Und als Abram 99 Jahre alt war, da erschien Elohim[5]) dem Abram und sprach zu ihm: „Ich bin El Schaddaj, führe deinen Wandel vor mir und sei fromm. Ich aber will einen Bund mit dir schliessen und will dir überaus zahlreiche Nachkommen verleihen. 17, 1 2

(Folgt 17, 3—22 die feierliche Bundesverheissung, die Einsetzung der Beschneidung, die Verheissung der Geburt Jischaqs und die Umnennung Abrams zu Abraham, Sarajs zu Sara).

---

[4] Diese Stellung von 19, 29 nach Wellhausen (Prol.[3] S. 341), gegen Ball; dann wäre natürlich אברם für mass. אברהם zu lesen, da die Umnennung erst 17, 5 erfolgt.

[5] אלהים, für das von R stammende mass. יהוה, vgl. 21, 1.

17, 23 Da nahm Abraham seinen Sohn Jischmael und alle in seinem Hause geborenen und die von ihm gekauften Sklaven, alles, was männlich war unter den Hausgenossen Abrahams, und beschnitt an eben jenem Tage ihre Vorhaut, wie Elohim
24 ihm geboten hatte. Abraham aber war 99 Jahre alt, als seine
25 Vorhaut beschnitten wurde. Und Jischmael war 13 Jahre
26 alt, als seine Vorhaut beschnitten wurde. An eben jenem Tage wurden Abraham und sein Sohn Jischmael beschnitten,
27 und alle seine Hausgenossen, sowol die im Hause geborenen, als die aus der Fremde erkauften Sklaven, wurden mit ihm beschnitten. . . . .

21, 1 . . . . und Elohim verfuhr mit Sara, wie er versprochen hatte . . . .
2. 3 zu der bestimmten Zeit, die Elohim vorausgesagt hatte. Da nannte Abraham seinen neugeborenen Sohn, den Sara ihm
4 geboren hatte, Jischaq. Und Abraham beschnitt seinen Sohn Jischaq, als er 8 Tage alt war, wie Elohim es ihm befohlen
5 hatte. Abraham aber war 100 Jahre alt, als ihm sein Sohn Jischaq geboren wurde.

23, 1 Es belief sich aber das Lebensalter der Sara auf 127 Jahre.
2 Da starb Sara in Qirjat Arba, das ist Chebron, in Kenaan, und Abraham ging hin, um die Totenklage um Sara zu halten
3 und um sie zu beweinen. Dann verliess Abraham den Leichnam und verhandelte also mit den Chittitern.

(Folgt 23, 3—20 der feierliche Kaufvertrag, durch den A. von Ephron, dem Sohne Sochars, die Höhle Makhpela gegenüber Mamre als Begräbnisstätte für Sara erwirbt). . . . .

25, 7 Dies aber ist die Dauer der Lebensjahre Abrahams, die
8 er durchlebte: 175 Jahre. Und Abraham verschied und starb in schönem Alter, hochbetagt und lebenssatt, und ging ein zu
9 seinen Stammesgenossen. Und es bestatteten ihn seine Söhne Jischaq und Jischmael in der Höhle Makhpela auf dem Grundstück des Chittiters Ephron, des Sohnes Sochars, welches
10 Mamre gegenüber liegt, auf dem Grundstück, das Abraham von den Chittitern gekauft hatte. Dort wurden Abraham und

sein Weib Sara bestattet. Aber nach dem Tode Abrahams 25, 11
wurde sein Sohn Jischaq reich gesegnet von Elohim.

3. Das sind die Tholedoth Jischmaels, des Sohnes 25, 12
Abrahams,
den die Egypterin Hagar, die Leibmagd Saras, dem Abraham
geboren hat. Das sind die Namen der Söhne Jischmaels nach 13
ihren Namen, nach ihrem Stammbaum.

(Folgen die Namen von 12 Nachkommen).

Das sind die Söhne Jischmaels und dies ihre Namen nach 16
ihren Niederlassungen und Zeltlagern, zwölf Fürsten nach ihren
Stammverbänden. Und dies war die Lebensdauer Jischmaels: 17
137 Jahre. Und er verschied und starb und ging ein zu
seinen Stammesgenossen.

4. Das sind die Tholedoth Jischaqs, des Sohnes 25, 19
Abrahams:

Abraham erzeugte den Jischaq. Jischaq aber war 40 Jahre 20
alt, als er sich Ribqa, die Tochter des Aramäers Betuel
aus Paddan Aram, die Schwester des Aramäers Laban,
zum Weibe nahm. . . . .

. . . .

Jischaq aber war 60 Jahre alt, als sie geboren wurden. 26

. . . .

Als nun Esav 40 Jahre alt war, heiratete er die Jehudit, 26, 34
die Tochter des Chittiters Beeri und Basmat, die Tochter des
Chittiters (Chiwwitters) Elon; die waren ein schwerer Kummer 35
für Jischaq und Ribqa [6]).

Da rief Jischaq den Jaqob, segnete ihn und gebot ihm und 28, 1

---

[6]) 27, 46 (Da sprach Ribqa zu Jischaq: „Die Chittiterinnen verleiden mir ganz und gar das Leben; wenn Jaqob nun auch so eine Chittiterin, eine Eingeborne heiraten sollte, was soll mir dann das Leben?“) nach Wellh. Kittel u. a. zu P (anschliessend an 26, 34) gehörig, stammt sicher von R, schon darum, weil Ribqa bei P völlig in den Hintergrund tritt (erwähnt nur 25, 20 und 49, 31). Die Bemerkung leitet ausserordentlich geschickt auf den Bericht von P über die Sendung Jaqobs nach Paddan Aram über, ein typisches Beispiel für die kunstvolle Komposition von JEP durch R.

28, 2 sprach zu ihm: „Nimm dir keine Kenaaniterin zum Weibe! Mache dich auf und begieb dich nach Paddan Aram, zu dem Wohnsitz Betuels, des Vaters deiner Mutter, und hole dir von dort ein Weib, eine der Töchter Labans, des Bruders deiner Mutter.
3 Und El Schaddaj segne dich, und schenke dir zahlreiche Nachkommen, dass ein Haufe von Völkern aus dir hervorgehe!
4 Und er verleihe dir den Segen Abrahams, dir mitsamt deinen Nachkommen, dass du das Land, wo du zuvor als Fremdling weiltest, das Elohim dem Abraham verliehen hat, zu eigen
5 bekommst!" So entliess Jischaq den Jaqob, und er begab sich nach Paddan Aram zu Laban, dem Sohne Betuels, des Aramäers, dem Bruder der Ribqa, der Mutter des Jaqob und Esav.

6 Und Esav sah, dass Jischaq den Jaqob gesegnet und nach Paddan Aram geschickt hatte, damit er sich von dort ein Weib hole, indem er ihn segnete und ihm gebot und sprach:
7 Nimm dir keine Kenaaniterin!, und dass Jaqob auf seinen
8 Vater hörte und nach Paddan Aram ging, — da also sah Esav, dass die Kenaaniterinnen seinem Vater anstössig waren,
9 und es ging Esav zu Jischmael und nahm sich die Machalat, die Tochter Jischmaels, des Sohnes Abrahams, die Schwester Nebajots, zu seinen Weibern hinzu zum Weibe.

. . . .

29, 24 . . . . und Laban gab ihr seine Sklavin Zilpa, der Lea, seiner Tochter, zur Leibmagd . . . .
28 . . . . Dann gab er ihm auch seine Tochter
29 Rachel zum Weibe. Und Laban gab seiner Tochter Rachel seine Sklavin Bilha zur Leibmagd. . . . .

30, 1u.4 Als aber Rachel sah, dass sie dem Jaqob keine Kinder gebar, da gab sie ihm ihre Leibmagd Bilha zur Frau. . . .

. . . .

30, 22 Da nahm Elohim sich der Rachel an. . . . .

. . . .

35, 22 . . . . Es waren aber die Söhne Jaqobs ihrer
23 zwölf: von Lea: der erstgeborene Sohn Jaqobs Reuben und

Schimon, Levi, Jehuda, Jissakhar und Zebulun. Von 35, 24
Rachel: Joseph und Binjamin. Und von Bilha, der Leib- 25
magd Rachels: Dan und Naphtali; und von Zilpa, der 26
Leibmagd Leas: Gad und Ascher. Das sind die Söhne
Jaqobs, die ihm in Paddan Aram geboren worden waren [7])
. . . . und alle 31, 18
seine Habe, die er erworben hatte, den ihm zu eigen ge-
wordenen Viehstand, den er in Paddan Aram erworben hatte,
um sich zu seinem Vater Jischaq ins Land Kenaan zu be-
geben.

Und Jaqob gelangte wolbehalten nach der Stadt 33, 18
Schekhems, die im Lande Kenaan liegt, als er aus Paddan
Aram kam. [8]) . . . .

Und Jaqob gelangte nach Luz, das im Lande Kenaan 35, 6
liegt. Da erschien Elohim dem Jaqob in Luz [9]) bei seiner 9
Rückkehr aus Paddan Aram und segnete ihn. [10]) [Und Elohim 10
sprach zu ihm: „Du heissest Jaqob, du sollst fortan nicht

---

[7] Die von Reuss vorgeschlagene Anordnung 35, 27—29, 9—15, 22—26 ist unmöglich, da vv. 27 ff. ohne Zweifel der Schluss der Tholedoth Jischaqs sind, sodass mindestens für vv. 9—15 kein Platz mehr bleibt (vgl. die Reiseroute Schekhem-Luz-Chebron!). Auch hier wird Wellhausen (vgl. Proleg.[3] S. 342 f.) mit der Eingliederung von 35,22 ff. hinter 29, 29 auf dem richtigen Wege sein. Genauer wird dieser Abschnitt hinter 30, 22, wo die Geburt Josephs und Binjamins erzählt war, gestanden haben, kurz vor dem Bericht über die Heimkehr nach Kenaan. Denn nach P (vgl. 35, 26!) sind alle 12 Söhne in Paddan Aram geboren. Doch ist es auch möglich, dass P diese Aufzählung der 12 Söhne erst nach 37, 2 אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב in der kurzen Rekapitulation, die er an den Anfang seiner Tholedoth zu stellen pflegt (vgl. 5, 1; 6, 9 f.; 11, 10; 11, 27; 25, 12; 25, 19) gebracht hat.

[8]) Die eine der beiden Schichten, aus denen cap. 34 (Dinas Schändung und die Rache der Jaqobsöhne) zusammengearbeitet ist, ist nicht P selbst, sondern gehört in den an P sich anschliessenden Prozess der Hinzufügung tendenziös zugespitzter Midrasche.

[9]) Ball עוד בלוז, aber עוד ist sicher redaktionelle Klammer in Rücksicht auf 28, 11 ff.

[10]) Der Text nach Ball, der aber 35, 6 ויבא יעקב an E weist, לוזה אשר בארץ כנען הא als Glosse streicht und 35, 8 ויקרא שמו אלון בכות für P in Anspruch nimmt.

mehr Jaqob heissen, sondern Jisrael soll dein Name sein."
35, 11 Daher nennt man ihn Jisrael.] Und Elohim sprach zu ihm: „Ich bin El Schaddaj; du sollst zahlreiche Nachkommen haben. Ein Volk, ja eine Schar von Völkern soll von dir abstammen und sogar Könige werden unter deinen leiblichen Nachkommen
12 sein! Und das Land, das ich Abraham und Jischaq zuge-
13 schworen habe, dir will ich es verleihen![11]) Und Elohim fuhr auf von ihm, nachdem er die Unterredung mit ihm beendet
15 hatte.[12]) Jaqob aber nannte die Stätte, woselbst Elohim mit ihm geredet hatte, Betel.

27 Und Jaqob gelangte zu seinem Vater Jischaq nach Mamre, der Stadt der vier [Qirjat Arba], das ist Chebron, woselbst
28 Abraham und Jischaq als Fremdlinge geweilt hatten. Es
29 belief sich aber die Lebenszeit Jischaqs auf 180 Jahre; da verschied Jischaq und starb und ging ein zu seinen Stammesgenossen, hochbetagt und lebenssatt, und seine Söhne Esav und Jaqob bestatteten ihn, in dem Grabe, das sein Vater Abraham gekauft hatte.[13]) . . . .

---

[11]) Kautzsch-Socin (Gen.[1] 1888) haben mit Recht darauf hingewiesen, dass erstlich eine Begründung der Umnennung Jaqobs, die P sicher gehabt hat (vgl. 17, 5 und überhaupt cap. 17, 1—6, das, wie Dillm. zu 35, 9 ff. treffend bemerkt, für Abraham dieselbe Bedeutung hat, wie 35, 9 ff. für Jaqob), in 35, 10 fehlt, dass diese Begründung zweitens von R mit Rücksicht auf 32, 29 (J) gestrichen worden ist, und dass drittens 35, 11 deutlich an 35, 9 anschliesst, mithin 35, 10 ursprünglich bei P vermutlich in einem andern Zusammenhang gestanden habe, vgl. auch Holzinger z. St. S. 184. Letzterer Anstoss wird auch durch Dillmanns Übersetzung von v. 10 b ויקרא את שמו ישראל „und er nannte seinen Namen Israel" (vgl. zu 35, 10, S. 378) nicht beseitigt. Überdies giebt P selbst in 48, 3 f. die Lösung dieses Rätsels: Die Offenbarung in Luz bezog sich nur auf die Versicherung reicher Nachkommenschaft und die Verheissung des dauernden Besitzes Kenaans, nicht aber auf die Umnennung. Diese muss also früher stattgefunden haben, vielleicht im Anschluss an Jaqobs Aufenthalt in Schekhem (33, 18).

[12]) Nach Balls Konjektur כאשר כלה לדבר אתו.

[13]) So ergänzt Ball nach dem Syrer. Die Ergänzung ist notwendig wegen 49, 31.

5. Das sind die Tholedoth Esavs.[14]) 36, 1

. . . .

. . . Da zog Esav mit seinen Weibern, seinen Söhnen und Töchtern und allen Sklaven, die zu seinem Hausstande gehörten, mit seiner Herde und mit all seinem Vieh und aller seiner Habe, die er in Kenaan erworben hatte, von seinem Bruder Jaqob hinweg ins Land Seir.[15]) Denn ihr Besitz 7 war zu gross, als dass sie hätten bei einander bleiben können, und das Land, in welchem sie als Fremdlinge weilten, reichte für sie nicht aus wegen ihrer Herden. Und Esav nahm seinen 8 Aufenthalt auf dem Gebirge Seir. Jaqob aber blieb wohnen in dem Lande, wo sein Vater als Fremdling geweilt hatte, im 37, 1 Lande Kenaan.

6. Das sind die Tholedoth Jaqobs: 2

. . . . [16]) Als Joseph 17 Jahre alt war

. . . .

. . . .

. . . . 30 Jahre alt war Joseph, als er vor dem 41, 46 Pharao, dem Könige von Egypten, stand.[17]) . . . . . .

. . . .

. . . .

Und sie nahmen ihre Herden und ihre Fahrhabe, die sie in 46, 6 Kenaan erworben hatten, und gelangten nach Egypten, Jaqob mit seiner gesamten Nachkommenschaft, — seine Söhne und 7 Enkel, seine Töchter und Enkelinnen und seine gesamte Nachkommenschaft brachte er mit sich nach Egypten.[18])

---

[14]) Die an dieser Stelle nach dem Schema von P zu erwartende Familiengeschichte Esavs (vgl. 26, 34—35 und 28, 6—9) ist durch die redaktionelle Arbeit 36, 1—5 verdrängt worden. Was von 36, 9—30 40—43 etwa an P zu weisen ist, lässt sich nicht mehr ermitteln. Ball weist ganz cap. 36 mit Ausnahme von vv. 31—39 an P.

[15]) Die Lücke in 36, 6 zwischen וילך אל ארץ und מפני יעקב ist offenbar durch שֵׂעִיר auszufüllen, vgl. v. 8 und Dillm. z. St.

[16]) Vgl. oben Anm. 7 (zu 35, 22 ff.), S. 7.

[17]) Nach Ball gehört auch 41, 36 und 46—48 zu P.

[18]) 46, 8—27, das Verzeichnis der 70 Nachkommen Jaqobs, die

47, 5 (nach LXX) Und Jaqob und seine Söhne gelangten zu Joseph nach Egypten. Als nun der Pharao, der König von Egypten, das hörte, da sprach der Pharao zu Joseph: Dein Vater und deine 6a Brüder sind zu dir gekommen. Egypten steht dir zur Verfügung; lass deinen Vater und deine Brüder im fruchtbarsten 7 Teile des Landes wohnen. Darauf brachte Joseph seinen Vater Jaqob hinein und stellte ihn dem Pharao vor. Jaqob 8 aber begrüsste den Pharao mit einem Segenswunsche. Da fragte der Pharao Jaqob: „Wie viele Lebensjahre zählst du?“ 9 Jaqob antwortete dem Pharao: „Die Dauer meiner Wanderschaft beträgt 130 Jahre. Gering an Zahl und voller Trübsal waren meine Lebensjahre und reichen nicht heran an die Lebensjahre meiner Vorfahren, die sie auf ihrer Wanderschaft 10 in der Fremde zubrachten.“ Hierauf nahm Jaqob mit einem Segenswunsch Abschied vom Pharao und ging vom Pharao 11 hinweg. Joseph aber wies seinem Vater und seinen Brüdern Wohnsitze an und gab ihnen eigenen Besitz in Egypten, im fruchtbarsten Teile, in der Provinz Ramses, gemäss dem Befehl des Pharao. . . . .

27 . . . . in Egypten [?] [19]) . . . . und sie setzten sich darin fest und mehrten sich, so dass sie 28 überaus zahlreich wurden. Es lebte aber Jaqob in Egypten noch 17 Jahre und es belief sich die Lebensdauer Jaqobs seine Lebensjahre, auf 147 Jahre. . . . .

48, 3 . . . . Und Jaqob sprach zu

---

nach Egypten zogen, wird von den Kritikern teils mit Bestimmtheit einem Redaktor zugewiesen, teils nur schwankend oder in überarbeiteter Form von P (und zwar P^g oder P^s) hergeleitet, (vgl. Dillm., Cornill, Driver). Gegen P aber spricht entschieden der Eingang אלה שמות בני־ישראל, ferner v. 8 die Erwähnung von cap. 38 (J), wovon P sicherlich nichts erzählt hatte, und v. 14 (Dina), denn cap. 34 gehört, wie besonders Kuenen nachgewiesen hat, nicht zu P, vgl. o. Anm. 8. Überdies stösst sich das ganze Verzeichnis mit 35, 22—26, welcher Abschnitt sicher aus P stammt. Schon deshalb ist für 46, 8 ff. kein Raum in dieser Quelle frei.

[19]) Ball weist auch den Anfang von v. 27 „So wohnte nun Israel (in Egypten)“ an P. Aber P sagt trotz 35, 10 stets Jaqob, nie Israel.

Joseph: „El Schaddaj erschien mir zu Luz in Kenaan, segnete mich und sprach zu mir: (48, 4) Ich werde dir eine zahlreiche Nachkommenschaft verleihen und will einen Haufen von Völkern aus dir hervorgehen lassen, und dieses Land werde ich deinen Nachkommen für immer zum Besitz verleihen. (5) Deine beiden Söhne aber, die dir in Egypten geboren worden sind, bevor ich zu dir nach Egypten kam, die sollen mir angehören, Ephrajim und Menasche — wie Reuben und Schimon sollen sie mir gelten! (6) Die Kinder aber, die du nachher erzeugt hast, sollen dir angehören; den Namen eines ihrer Brüder sollen sie führen in dem ihnen zugewiesenen Erbteil[20]“ . . . . (49, 1.) Da berief Jaqob seine Söhne, und er segnete sie, und zwar segnete er jeden einzelnen[21]) mit einem besonderen Segen. (29) Und er gebot ihnen und sprach zu ihnen: „Wenn ich eingegangen bin zu meinen Stammesgenossen, so bringt mich in (30) das Grab meiner Vorfahren, in die Höhle auf dem Grundstück des Chittiters Ephron, in die Höhle auf dem Grundstück Makhpela, das gegenüber Mamre liegt in Kenaan, auf das Grundstück, das Abraham vom Chittiter Ephron zum Erbbegräbnis gekauft hat. (31) Dort haben sie Abraham und sein Weib Sara begraben, dort haben sie Jischaq und sein Weib Ribqa begraben, und dort habe ich Lea[22]) begraben, auf dem (32)

---

[20]) Holzinger streicht mit Budde (vgl. ZatW 1883 S. 63 Anm. 1, S. 83 Anm. 1) den Schluss von v. 6 — ohne hinreichenden Grund. 48, 7 „Als ich von Paddan zurückkam, da starb mir Rachel unterwegs in Kenaan, als noch eine kurze Strecke Wegs bis Ephrat war, und ich begrub sie dort am Wege nach Ephrat [das ist Bet Lechem]“ gehört trotz פַּדָּן gewiss nicht zu P, da diese Quelle eine 35, 16 ff. (worauf 48, 7 offenbar zurückblickt) gleiche oder ähnliche Nachricht vom Tode der Rachel gar nicht gehabt haben kann; denn Binjamin (vgl. 35, 22 ff.) ist ja in Paddan Aram geboren worden. — Ball weist mit Vorbehalt 48, 7 an J mit der Konjektur Brustons מִתָּרָן für מִפַּדָּן.

[21]) Zu lesen ist ויברך אֹתם אִישׁ אִישׁ כברכתו ברך אתם.

[22]) Man vermisst Rachel, und mit Recht, denn warum soll gerade sie bei P von der Beisetzung in dem אחזת קבר (23, 20), das für den Anspruch des heiligen Volkes auf das heilige Land offenbar von grösster Bedeutung ist (wozu sonst die umständliche und zeremonielle

Grundstück, das mit der darauf befindlichen Höhle von den Chittitern gekauft wurde.“

49, 33 Als aber Jaqob mit den Aufträgen an seine Söhne zu Ende war, verschied er und ging ein zu seinen Stammes- 50, 12 genossen. Seine Söhne aber verfuhren mit ihm, wie er ihnen 13 geboten hatte. Und seine Söhne führten ihn nach Kenaan über und bestatteten ihn in der Höhle auf dem Grundstück Makhpela, dem Grundstück, das Abraham von dem Chittiter Ephron zum Erbbegräbnis erworben hatte, gegenüber Mamre. —

II. Die Patriarchenzeit nach der jehovistischen Erzählung.

Die Urgeschichte, nur durch den Jahwisten vertreten, erschöpft sich in folgenden Erzählungen und Geschlechtstafeln: Schöpfungsbericht (2, 4—25) — Sündenfall im Paradies (3, 1—24) — Kain und Abel (4, 1—16) — Kainiten und Sethiten (4, 16—26) — Die Flut und Noah (6, 5—8, 22; 9, 20—27) — Die Entstehung der Völker (10, 8—30) — Vom Turm zu Babel (11, 1—9).

Der jetzt durch die Semitentafel der Quelle P zerstörte Anfang der Patriarchengeschichte (11, 28—30) knüpft an 10, 21 ff. an (Schem — [Arpakhschad] — Schelach — Eber — Peleg — [Reu — Serug — Nachor — Terach]) und enthält in seiner jetzigen verstümmelten Gestalt nur noch einen Bruchteil der Familiengeschichte Terachs: den Tod Harans in seinem Geburtslande [Ur Kasdim?], die Heirat Abrahams und Nachors mit Saraj und Milka, der Tochter Harans und Schwester der Jiska.

Daran schliesst sich sofort

12, 1—25, 18*

1. Die Geschichte Abrahams.

Dem göttlichen Befehl, das Land seiner Väter zu verlassen und in eine ferne unbekannte Gegend, die Jahwe ihm zeigen will, zu ziehen, folgt Abraham, den die Verheissung reicher Nachkommenschaft und steter göttlicher Leitung und Fürsorge in die dunkle Zukunft begleitet, mit dem Gehorsam des Glaubens. Mit ihm zieht seines Bruders Haran Sohn Lot.

Verhandlung cap. 23?) ausgeschlossen gewesen sein? Daher die richtige Vermutung Buddes (ZatW 1883 62 ff., vgl. Kuenen Onderz.[2] 69 317), hier sei ursprüngliches ואת רחל von einem Redaktor, der 48, 7 auf Grund von 35, 16 ff. schrieb, gestrichen worden. Näheres s. bei Dillm. S. 449, Holzinger S. 253 f.

Von der Wanderung selbst erfahren wir nichts, vielmehr sind wir 12, 6 bereits an der Stelle des späteren Sichem angelangt, und zwar des näheren an einem מקום, einer Kultusstätte, die durch eine אלון מורה, einen Orakel-Baum[1]), ausgezeichnet ist. So finden wir also den Auserwählten Jahwes, den gesegneten Stammvater des künftigen Volkes, in dem verheissenen Lande gleich bei seinem ersten Aufenthalte an einem Orte uralter Gottesverehrung. Hier erscheint ihm nun Jahwe erstmalig in dem Lande, das er ihm zeigen wollte, um es dem Glaubenshelden in seinen Nachkommen als Besitz zu verheissen. Dieser aber heiligt den Ort seinerseits durch Errichtung eines Altars, und zieht dann weiter nach Süden aufs Gebirge herauf, um zwischen Betel und Aj seinen Wohnort zu nehmen. Auch hier errichtet er Jahwe einen Altar „und rief Jahwe an", um dann noch weiter nach Süden in das Negeb hinein zu wandern.

Eine Hungersnot zwingt nun Abraham, diesen Aufenthalt im südlichsten Teile des verheissenen Landes mit dem in Egypten zu vertauschen, wo Jahwes Fürsorge sein Weib Saraj vor schwerer Gefahr durch den Pharao schützt; worauf er dann — vermutlich als die Zeit der Hungersnot vorüber war, was freilich nirgends gesagt wird — ins Negeb zurückkehrt und nun langsam wieder nach Norden aufs Gebirge herauf bis zu dem früheren Wohnorte, dem מקום „zwischen Betel und Aj" nomadisiert. Hier trennt sich sein Neffe Lot von ihm, um im Osten von Betel, in der blühenden Jordansaue bis nach Soar[2]) hin, zu zelten und endlich in Sedom sich niederzulassen. Abraham aber bleibt in Kenaan und zieht von dem Orte aus, wo sich Lot von ihm getrennt hat, wieder nach Süden bis in die Nähe von Chebron, woselbst er sich bei den Terebinthen Mamres ansiedelt und Jahwe einen Altar errichtet.

---

[1]) Über אֵלָה, אֵלוֹן, אַלָּה und אַלּוֹן als unterschiedlose Bezeichnungen des heiligen Baumes als Kultobjekts, vgl. jetzt den dankenswerten Nachweis in v. Galls „Altisraelitischen Kultstätten" S. 24 ff., s. v. אֵלִים.

[2]) Ball liest mit dem Syrer צֹעַן.

Nachdem ihm, dem kinderlosen, der schon in seinem treuen Knechte Eliezer den Erben seines Reichtums sieht, sodann zweimal von Jahwe die feierliche Zusicherung dauernden Besitzes des Landes, in dem er als Fremdling weilt, sowie die Verheissung eines Leibeserben gegeben worden ist, hören wir von der Geburt Jischmaels, des Sohnes Abrahams von der Egypterin Hagar, die er sich auf Wunsch der unfruchtbaren Saraj zur Nebenfrau genommen hat. „An der Quelle in der Wüste, an der Quelle auf dem Wege nach Schur", am Brunnen La-chaj-roi zwischen Qadesch und Bered, trifft der Malakh Jahwes die mit Jischmael schwangere, die vor der eifersüchtigen Tyrannei ihrer Herrin geflohen ist, und verheisst ihr in dem Sohne den Trost Jahwes für die widerfahrene Kränkung.

Bei den Terebinthen Mamres empfängt Abraham bald darauf den Besuch Jahwes und seiner Begleiter, die die Geburt des Leibeserben für das nächste Jahr ankündigen, und dann ihren Weg nach Sedom nehmen, um die geplante Strafe an den sündigen Bewohnern von Sedom (und Amora), unter denen Lot weilt, zu vollführen. Ein Qualm „wie der Qualm eines Schmelzofens", der aus dem Kikkar aufsteigt, zeigt am andern Morgen dem Abraham von der Stelle aus, wo er fürbittend mit Jahwe verhandelt hatte, den Vollzug des göttlichen Gerichtes über die sündigen Städte, aus dem nur Lot, der künftige Stammvater Moabs und Ammons, mit seinen Töchtern entkommen war, um in Zoar einen Zufluchtsort zu finden.

Mit dem Einsetzen der Quelle E beginnt die Wanderung Abrahams nach Süden, ins Negeb, von neuem; und zwar hält er sich jetzt zwischen Qadesch und Schur und in Gerar auf, also in der Steppe an der Grenze von Egypten. Auch wiederholt sich die für Sara gefährliche Situation in Egypten, indem der Fürst von Gerar, Abimelekh, sie in seinen Harem holen lässt. Ebenso hören wir, im Anschluss an die Erzählung von der Geburt des verheissenen Leibeserben Jischaq und von seinem Heranwachsen bis zur Entwöhnung,

abermals von der egyptischen Sklavin Hagar, die nunmehr mit ihrem Sohne Jischmael dem von Jahwe gegebenen Erben der Verheissung weichen muss und, in der Steppe von Beer Scheba umherirrend, von Jahwe Rettung und Trost zu erfahren bekommt. In der Steppe Paran nimmt dieser Sohn, der ein „Bogenschütze“ genannt wird, seinen Aufenthalt und heiratet eine Egypterin.

Des weiteren finden wir Abraham abermals in Verhandlungen mit eben jenem Abimelekh (und seinem Heerführer Pikhol), dem Könige von Gerar, der sich fast an Sara, der Frau des „Profeten“, vergangen hätte; und zwar handelt es sich hauptsächlich um die Anerkennung von Abrahams Vorrecht auf den Brunnen Beer Scheba, wo dieser Vertrag geschlossen wird, und Abraham eine Tamariske pflanzt und Jahwe, „den ewigen Gott“, anruft. Darauf bleibt er längere Zeit im Lande der Philister.

Die folgende, örtlich im jetzigen Texte nur dunkel fixierte, jedenfalls an einer heiligen Stätte (מקום) lokalisierte Szene [3]) aus Abrahams Leben, die Opferung Jischaqs, ist genau genommen das letzte Datum, das uns über den ersten der Vorväter Israels gegeben wird; denn mit der Aussendung des getreuen Sklaven nach Abrahams Heimat, um von dort ein Weib für den einzigen erbberechtigten Sohn zu holen, sind wir eigentlich schon in die Geschichte Jischaqs eingetreten. Tatsächlich ist in dem jetzigen Texte der jehowistischen Erzählung nicht einmal von Abrahams Tode die Rede. Aber gerade diese letzte Erzählung giebt noch reichen Stoff an Personen- und Ortsnamen. Sie wird eingeleitet durch eine kurze Notiz über die Nachkommen von Abrahams Bruder Nachor, die 8 Milkasöhne, deren letzter, Betuel, der Vater der Ribqa wird, und die 4 Söhne von der Nebenfrau Reuma. Sie selbst bringt folgende noch ungenannte Personen und Orte:

---

[3]) אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה 22, 2 ist nicht originaler Text. Was einst in E an Stelle dieser Ortsbezeichnung gestanden hat, ist nicht zu ermitteln. Ball liest mit Dillmann nach dem Syrer אֶרֶץ הָאֱמֹרִי.

Aram Naharaim, Stadt Nachors, Laban. Den Schluss der Erzählungen von Abraham bildet ein Geschlechtsregister der von Abraham aus dem Nebenweibe Qetura stammenden Nachkommen, und die Notiz, dass Jischaq der einzige Erbe Abrahams wurde.

25, 21—27, 45*

2. Die Geschichte Jischaqs.

Als Jischaqs Aufenthalt kurz vor seiner Begegnung mit der zukünftigen Frau scheinen J und E das Negeb, genauer die Gegend von Beer Lachajroi, anzunehmen (vgl. 24, 62 ff.); sicher ist jedenfalls der zuletzt genannte Ort 25, 11 (J) als sein Aufenthalt angegeben.[4])

An dem Erben der Verheissung, die Abraham einst in die unbekannte Ferne begleitet hatte, wiederholt sich nun in mehrfacher Beziehung das Schicksal des Vaters: auch Jischaqs Weib, Ribqa, ist zunächst kinderlos, und erst des Mannes Fürbitte bei Jahwe bringt den erwünschten Segen. Die Zwillinge Esav und Jaqob sind die Erhörung dieses Gebetes des Vaters, ihre Jugendgeschichte ist aufs engste mit der Jischaqs und Ribqas verflochten, so gleich im Anfang, als der ältere dem jüngeren das Erstgeburtsrecht abtritt.

Auch den Jischaq treibt ferner eine Hungersnot aus dem Süden des Landes heraus, und zwar zu Abimelekh, dem Philisterfürsten, nach Gerar, wo er auf göttlichen Befehl bleibt; und auch er giebt bei diesem Aufenthalt im fremden Lande sein Weib aus Furcht für seine Existenz als seine Schwester aus und hat sich des besonderen Schutzes des Landesfürsten zu erfreuen. Aber sein durch Jahwes Gnade sichtbar wachsender Reichtum veranlasst Abimelekh, den Fremdling von sich zu entfernen. So nimmt denn Jischaq seinen Aufenthalt zunächst im Nachal Gerar, wo seine Sklaven drei Brunnen graben, Eseq, Sitna, Rechoboth; später aber etwas höher im Thale,

---

[4]) Ball liest 24, 62 ויצחק בא מבאר שבע אל באר לחי ראי והוא יושב בארץ הנגב. Den Text von 24, 62—63 zu entwirren ist nicht mehr möglich.

in Beer Scheba. Dort, wo ihm in einer Gottesoffenbarung erstmalig die Verheissung reicher Nachkommenschaft um Abrahams willen zuteil wird, errichtet er einen Altar und ruft Jahwe an.

Endlich wiederholt sich seines Vaters Geschick auch darin an ihm, dass der genannte Abimelekh (nebst Pikhol und Achuzzat) ihn um eine Verbrüderung angehen, die auch tatsächlich zustande kommt und mit dem Namen der Ortschaft Schib'a[5] (Beer Scheba) in Beziehung gesetzt wird.

Dann aber hören wir erst wieder von dem hochbetagten Greise Jischaq, der das Ende seiner Tage nahe fühlt und seinen Erstgeborenen Esav segnen will vor seinem Tode. Aber der jüngere Bruder weiss sich mit der Mutter Hülfe diesen Segen zu erschleichen. Vor der Rache des betrogenen Esav schützt Ribqa ihren Liebling Jaqob dadurch, dass sie ihn auf einige Zeit zu ihrem Bruder Laban nach Charan sendet. Das alles trägt sich in dem letzten Aufenthaltsorte des Vaters, in Beer Scheba, zu. Von hier aus zieht Jaqob, dessen besondere Geschichte nun völlig unser Interesse in Anspruch nimmt, in die Fremde.

3. Die Geschichte Jaqobs und Josephs. 28, 10—50, 26*

Auf seiner Wanderung von Beer Scheba nach Charan kommt Jaqob zunächst an „die Stätte", an der ihm, dem Fliehenden, im nächtlichen Traume der Boden, auf dem er ruht, von Jahwe in seinen zahllosen Nachkommen zu dauerndem Besitz verheissen, ihm selbst aber göttlicher Schutz und glückliche Heimkehr in dieses Land, das er jetzt verlassen muss, zugesichert wird. Da wird ihm dieser schaurige Ort zur Himmelspforte, und indem er den Stein, auf dem sein Haupt geruht hat, als Masseba aufrichtet, scheidet er von Betel mit dem feierlichen Gelübde, aus diesem Stein dereinst ein Gotteshaus zu machen.

[5]) Ball vermutet für שבעה einfaches שבע; שבעה (= שִׁבְעָה) hält er für Randglosse.

Von dieser Wanderung nach Osten, in das Land der Bne Qedem, hören wir sonst weiter nichts, sondern finden Jaqob sofort „am Brunnen in der Steppe“, wo er seines Oheims Laban Viehhirten trifft und die erste Begegnung mit der geliebten Rachel hat. Es folgt dann in breiter, lebendiger Darstellung die Geschichte der Gründung und des Wachstums seines Hausstandes während des 14 jährigen Aufenthalts bei seinem Oheim. Von der Lea werden ihm geboren: Reuben, Schimon, Levi, Jehuda, Jissakhar, Zebulun und die Dina; von Leas Leibmagd Zilpa: Gad und Ascher; von Rachels Leibmagd Bilha: Dan und Naphtali; von Rachel Joseph. Mit dem wachsenden Reichtum des Neffen beginnt die Feindschaft zwischen Laban und Jaqob, und zu rechter Zeit weist diesen der fürsorgende Wille seines Gottes von Betel an, in die Heimat zurückzukehren. Heimlich macht er sich mit allem seinem Besitz und seiner Familie auf, setzt über den Eufrat und zieht nach Süden weiter auf das Gebirge Gilad[6]) zu. Dort holt Laban den flüchtigen Neffen ein, aber sein Gott schützt ihn vor des Oheims feindlichem Trachten; ein feierliches Bündnis besiegelt die Aussöhnung und setzt zugleich das Gebirge Gil'ad (Jegar Sahaduta—Gal'ed) als dauernde Grenze zwischen den Stammverwandten fest. Dann zieht jeder seines Weges.

Über Machanajim, wo ihm die „Malakhe Elohims“ begegnen, zieht Jaqob weiter nach Süden, dem gefürchteten Bruder Esav entgegen, an den er Boten mit reichen Geschenken nach Seir (Edom) voraussendet. An der Furt des Jabboq „ringt einer mit ihm bis zum Anbruch der Morgenröte“: Jaqob erhält jetzt den Namen Jisrael; den Ort dieses nächtlichen Kampfes aber nennt er Peniel.

Die gefürchtete Begegnung mit dem Bruder, den er einst

---

[6]) Natürlich nicht beides zugleich, vielmehr lässt nur J den Jaqob nach Charan ziehen (28, 10, so auch Ball), E dagegen sagt lediglich: in das Land der בני קדם (29, 1). Daher kann Jaqob auch nur nach J über den Eufrat setzen. 31, 21b*a* gehört also zu J; vgl. Dillm. S. 352.

so bitter gekränkt hatte, verwandelt sich in ein rührendes Wiedersehen und zugleich ein friedliches Scheiden von einander: Esav zieht wieder seines Weges nach Seir, Jaqob nach Sukkoth und weiter nach Schekhem, wo er vor der Stadt auf einem von den Bne Chamor käuflich erworbenen Grund und Boden einen Altar für seinen Gott errichtet.

Hiermit beginnt die Familiengeschichte Jaqobs in Kenaan, die sich mit der Geschichte seines Sohnes Joseph unmerklich verflicht; und gleich in Schekhem, dem ersten festen Aufenthalt im Lande seiner Väter, spielt sich eine düstre Szene aus diesem Familienleben Jaqobs ab. Sie knüpft an an die Namen Dina, Schekhem, Schimon und Levi.

Von Schekhem zieht Jaqob dann nach Süden aufwärts aufs Gebirge, nach Betel, nachdem er zuvor unter der Terebinthe bei Schekhem die Götzenbilder und Amulette seiner Frauen vergraben hat. Dort will er nämlich einen Altar errichten. Das geschieht auch. Bald darauf stirbt Debora, die Amme der Ribqa, und wird begraben unterhalb Betel unter der Klageeiche. Von Betel geht es weiter nach Süden. In der Nähe von Ephrat (Bethlechem) stirbt Rachel bei der Geburt des letzten Sohnes Jaqobs, des Binjamin, und wird dort „an der Strasse nach Ephrat“ begraben. Auf ihrem Grabe errichtet Jaqob eine Masseba. Noch weiter südlich auf dieser Wanderung, jenseits Migdaleder, vergeht sich Reuben an seines Vaters Kebsweib Bilha.

Beim Beginn der Geschichte Josephs scheint Jaqob, in Verfolg obiger Wanderung, im Süden, in Chebron (vgl. 37, 13), zu weilen. Aber die Ereignisse, die Josephs Wegführung nach Egypten veranlassen, spielen offenbar im Norden, bei Schekhem und Dothan; dort weiden die Brüder ihres Vaters Herden, von Dothan wird der Gehasste durch die fremden Händler, Midjaniter, resp. Jischmaeliter, nach Egypten gebracht[7]).

[7]) Im Texte folgt zunächst (cap. 38) die Geschichte von Jehuda und Thamar. Sie steht jetzt nicht an ihrem Orte, sondern völlig isoliert, und durchbricht den Zusammenhang der Josephgeschichte in

Aber Gott macht den schändlichen Plan der Brüder zunichte. Seine Gnade waltet sichtbar über dem aus der Heimat Gestossenen und führt ihn durch alle Gefahren hindurch (seines Herren [Potiphar] Weib bringt ihn ins Gefängnis) zu hohen Ehren am Hofe, sodass er der nächste nach dem Pharao ist und Asenat, die Tochter des Oberpriesters von On, Poti-phera, zur Frau erhält. Sie schenkt ihm zwei Söhne, Menasche und Ephrajim. Die Hungersnot aber, die der der Träume kundige Joseph vorausgesagt hat, zwingt auch Jaqob, aus Egypten Nahrung für sein Haus zu holen. So kommt Joseph mit den Brüdern wieder in Berührung. Nach schweren Prüfungen erfolgt das Wiedererkennen, die Versöhnung und damit zugleich die Aufforderung an den greisen Vater, zu seinem königlichen Sohne nach Egypten überzusiedeln. Von Beer Scheba zieht Jaqob aus mit Hab und Gut nach Egypten, wo er für sich und die seinen in der Provinz Goschen Weideland angewiesen bekommt. Dort stirbt er auch, nachdem er seinen Enkeln Menasche und Ephraim sowie seinen Söhnen den Segen erteilt hat, und wird in feierlichem Geleite nach Kenaan überführt und nach der 7tägigen Totenfeier zu Goren-haatad (Abel Misrajim) jenseits des Jordans begraben. Die Brüder aber suchen Josephs völliger Verzeihung sich zu vergewissern und werden von ihm reichlich versorgt. Er selbst stirbt hochbetagt, nachdem er noch Urenkel von Ephrajim und Menasche (durch dessen Sohn Makhir) erlebt, und von seinen Brüdern die feierliche Zusicherung erhalten hat, dass sie dereinst, bei ihrem Auszuge aus Egypten, seine Gebeine mitnehmen werden, und wird in Egypten bestattet.

---

auffälligster Weise. Ohne Frage gehört sie aber zu J und ist eine wertvolle Parallele zu cap. 34 und der kurzen Bemerkung 35, 22. An Namen von Personen und Orten ist sie besonders reich:

Chira — Schela — Schua — Thamar — Er — Peres — Onan — Zerach; Adullam — Kezib — Thimna — Enajim.

Kap. 2. Die Vätersage in der alttestamentlichen Literatur.

I. Abraham und der Gott Abrahams, Jischaqs und Jaqobs.

1. In der Genesis selbst, ausserhalb des eigentlichen Sagenkreises von Abraham, wird die Gestalt des ersten Patriarchen vielfach erwähnt, so 26, 1. 15. 18; 28, 9; 35, 27; 49, 30. 31; 50, 13 in Rückweisen auf Begebenheiten aus seiner Lebensgeschichte. Aber auch mit bestimmtem Hinweis auf seine spezifisch religiöse Bedeutung, also in sog. heilsgeschichtlichem Sinne: Jahwes Verheissung an Abraham (und Jischaq und Jaqob) betreffs reicher Nachkommenschaft und des Besitzes des Landes (26, 3 R^{je} — 26, 24 J — 28, 4 P — 35, 12 P — 50, 24 E, Abrahams Glaubensgehorsam (26, 5 R^{je} resp. R^{d}); ferner: *Jahwe, der Gott Abrahams* (26, 24 J), *Jahwe, der Gott Abrahams (und Jischaqs)* (28, 13 J), *Der Gott meines Ahnherrn (der Gott Abrahams) und* פחד יצחק (31, 42 JE), *Gott meines Ahnherrn Abraham und Gott meines Vaters Jischaq* (32, 10 J), *Der Gott, vor dem meine Vorfahren* (Abraham und Jischaq) *gewandelt sind* (48, 15 und 16 E).

2. Blosse literarische Wiederholungen der Abrahamsage nach der Genesis sind 1. Chron. 1, 27. 28. 32. 34.

3. Von grundlegender Bedeutung sind folgende Aussagen des A. T.:

a) Als religiös-ethnographische Bezeichnung für das Volk dient der Name des ersten Patriarchen (in Verbindung mit denen der andern), wenn es bei Deuterojesaja (41, 8) heisst: *„Israel, mein Knecht, Jaqob, den ich erwählt habe, du Same Abrahams, meines Freundes“* (vgl. 2. Chron. 20, 7 אברהם אֹהַבְךָ), und wenn Mich. 7, 20 Abraham in Parallele mit Jaqob geradezu als Name des Volkes gebraucht wird, was ganz singulär ist. Ähnlich sind die Wendungen *„Same Abrahams, Jischaqs*[1]) *u. Jaqobs“* (Jer. 33, 26) und *„Ihr, Same*

[1]) Schreibweise: ישׂחק.

Abrahams, seine Knechte, Jaqobs Söhne, seine Erwählten" (ψ 105, 6)[2]), während der Dichter des 47. Psalms in den Worten „*Edle der Völker versammeln sich, ein Volk des Gottes Abrahams*" (ψ 47, 10) die Bezeichnung עם אלהי א" auf die Heidenwelt überträgt — eine einzigartige, aber darum wol mögliche Höhe des religiösen Universalismus im A. T.[3]).

b) Eine andere Beziehung auf die Figur Abrahams liegt vor, wenn dieser zusammen mit Jischaq und Jaqob in einer anscheinend sehr geläufigen religiösen Formel erscheint, die im allgemeinen die Gottesverehrung der Patriarchen, daneben aber auch die Idee der zwischen Jahwe und dem Volke durch die Erzväter bestehenden ברית zum Inhalt hat, so wenn Jahwe „*der Gott Abrahams, Jischaqs und Jaqobs*" genannt wird (Ex. 3, 6 in E, 15 R^{je}, 16 in JE; 4, 5 in J), oder „*der Gott Abrahams, Jischaqs und Israels*" (1. Reg. 18, 36; 1. Chron. 29, 18; 2. Chron. 30, 6), oder wenn es (Ex. 6, 3 P) heisst: „*ich erschien dem Abraham, dem Jischaq und dem Jaqob als El Schaddaj*".

Hierher gehört auch die Gebetsformel „*gedenke deiner Diener, des Abraham, Jischaq und Israel*" (Ex. 32, 13 R^{je} oder R^{d}), oder „*deiner Knechte, des Abraham, des Jischaq und des Jaqob*" (Dt. 9, 27).

c) Die vorhin genannte an die Person Abrahams (Jischaqs und Jaqobs) anknüpfende Vorstellung von einer ברית mit Gott und den darauf gegründeten Verheissungen hat vielfaches Echo in der Literatur des A. T. gefunden, sodass es auch hier zur Bildung einer Art feierlicher Formel gekommen ist, die von Jahwes „Bund" mit Abraham, Jischaq und Jaqob handelt. Dieser Bund spielt als Motiv des Handelns Gottes in der Geschichte des Volkes eine ent-

---

[2]) Lies mit LXX זרע אברהם עֲבָדָו | בני יעקב בחיריו, vgl. die Parallele 1. Chron. 16, 13, wo aber ישראל für אברהם steht.

[3]) Die erleichternde Konjektur עִם עַם אלהי א" ist höchst unnötig, vgl. Bäthgen z. St.

scheidende Rolle (Ex. 2, 24 P; Lev. 26, 42 H[4]); 2. Reg. 13, 23 deuteronomistisch); ähnlich Mich. 7, 20 *„du wirst Jaqob Treue erweisen, Abraham Gnade, wie du geschworen hast unseren Ahnen in den Tagen der Urzeit“*, ψ 105, 9[5]) *„er gedenkt seines Bundes in Ewigkeit ..... den er mit Abraham geschlossen hat, und seines Schwures an Jischaq“*, Neeh. 9, 7 f. *„..... da du sein [Abrahams] Herz treu gegen dich erfandest, schlossest du mit ihm den Bund, dass du das Land seinen Nachkommen geben wollest“*, und ψ 105, 42 *„denn er gedachte seines heiligen Wortes an Abraham seinen Knecht“*[6]).

Während an diesen Stellen auf die ברית zwischen Jahwe und Abraham teils im Sinne der Verheissung künftiger Macht und Herrlichkeit des Volkes und göttlichen Schutzes desselben, teils im Sinne des Versprechens dauernden Besitzes Kenaans angespielt ist, beschäftigt sich eine Reihe anderer Schriftworte nur mit letzterer Idee, dem Schwur Jahwes betreffs des heiligen Landes; formelhaft ist auch hier der oft wiederkehrende Ausdruck *„das Land, das ich zugeschworen habe dem Abraham, dem Jischaq und dem Jaqob“*, oder ähnliches: Ex. 6, 8 P; 33, 1 in J; Num. 32, 11 $R^{d?}$; Dt. 1, 8; 6, 10; 9, 5; 29, 12; 30, 20; 34, 4 R^d. Derselbe Gedanke findet sich ψ 105, 9; 2. Chron. 20, 7 (*„und hast das Land den Nachkommen deines Freundes Abraham für immer gegeben“*) und Neeh. 9, 8.

Auch Ez. 33, 24 klingt die Idee von dem Abraham verheissenen dauernden Besitz des Landes durch, wenn der Profet die Offenbarung empfängt: *„Menschensohn, die Bewohner dieser Trümmer im Lande Israel sagen: Abraham war nur ein einzelner und bekam doch das Land zum Besitz: unser aber sind viele, uns ward das Land zum Besitz gegeben“*: die belagerten Jerusalemer suchen sich über die ihnen drohende Katastrophe durch Reflexion auf die Geschichte ihres Ahn-

---

4) Eigentümlich ist die Reihenfolge Jaqob-Jischaq-Abraham.
5) Vgl. die Parallele 1. Chron. 16, 15, wo זָכַר zu lesen ist (Bäthgen).
6) דבר קדשו = בריתו, vgl. v. 8.

herrn Abraham, die ihm gewordene göttliche Verheissung und deren tatsächliche Erfüllung hinwegzutäuschen durch einen Schluss a minori ad maius. Die Vätersage spielt also hier eine nicht unwesentliche Rolle im national-religiösen Bewusstsein des Volkes.

Hierher gehört auch die Verwertung der Gestalt Abrahams als eines Typus des religiösen Glaubens Jes. 51, 2: *„Blickt hin auf Abraham, euern Vater, und auf Sara, eure Gebärerin; denn als einen berief ich ihn und segnete und mehrte ihn.“* Das Glaubensbeispiel Abrahams, der durch göttliche Gnade aus einem einzelnen zu einem ganzen Volke wurde, soll zur Hoffnung auf das kommende Heil ermutigen[7]).

In ganz anderer Verbindung findet sich dagegen Abrahams Gestalt Jes. 29, 22 und 63, 15—16, insofern beide Stellen mit der in der Genesis gezeichneten Patriarchenfigur nur in loser, auf den Namen Abraham beschränkter Beziehung stehen, während sie inhaltlich über den Kreis der Vätersage hinausweisen. Jes. 29, 22 *„darum, so spricht Jahwe, der Gott des Hauses Jaqob, der Abraham erlöst hat: nicht mehr soll erbleichen Jaqob und nicht mehr sein Antlitz erblassen“*[8]) würde, wenn überhaupt hierher gehörig, nach Duhms richtiger Vermutung auf die spätere jüdische, aus אור כשדים herausgesponnene Sage von Abrahams Errettung aus dem „Feuer der Chaldäer“ zurückgehen, während Jes. 63, 15f. „. . . . . . *denn du* [Jahwe] *bist unser Vater! denn Abraham weiss nichts von uns und Israel kennt uns nicht: du Jahwe bist unser Vater, unser Erlöser von Urzeit her geheissen!“* offenbar eine Art göttlicher

[7]) Die Stelle ist auch wegen des Bildes in v. 1 (Abraham und Sara ein Steinbruch, die Israeliten die daraus gewonnenen Steine, oder ein Brunnen, aus dem sie wie Wasser hervorquellen, vgl. dazu ψ 68, 27; Jes. 48, 1) von Bedeutung. Duhm sieht darin eine Anspielung auf einen an die Höhle zu Hebron sich anschliessenden anthropogonischen Mythos, vgl. seine Ausführungen z. St. S. 354f. — Am Schlusse lies וָאֲבָרְכֵהוּ u. וָאַרְבֵּהוּ.

[8]) Nach der Konjektur אֱל בית יעקב und unter der Voraussetzung, dass אשר פדה את אברהם ursprünglich ist (so Duhm), was indessen starken Bedenken unterliegt (so Dillm., Wellh., Cheyne).

Verehrung der Stammesheroen als hülfespendender Wesen bei dem Volke vorausgesetzt ist — womit dann die Sagengestalt Abrahams in ihr ursprüngliches Wesen (Verehrung eines südjudäischen Stammesheros oder einer Naturgottheit in Chebron) wieder eingemündet wäre (vgl. v. Gall a. a. O. s. v. חברין S. 51 ff.).

d) Eine genauere Bekanntschaft mit der in der Genesis niedergelegten Vätersage lassen in Bezug auf Abrahams Persönlichkeit nur zwei Stellen erkennen, Jos. 24, 2 f. und Nech. 9, 7 f.

Nech. 9, 7 f. *„du bist es, Jahwe, Gott, der du Abram erwählt hast und ihn weggeführt aus Ur Kasdim und ihm den Namen Abraham gegeben. Und da du sein Herz treu gegen dich erfandest, so schlossest du mit ihm den Bund, dass du das Land der Kenaaniter, Chittiter, Emoriter, Perizziter, Jebusiter, Girgaschiter — dass du es seinen Nachkommen geben wolltest; und du hast deine Zusage erfüllt, denn du bist gerecht“* — hat unverkennbar die Erzählung der Quelle P vor Augen, vor allem Gen. 17 [9]).

Anders steht es mit Jos. 24, 2 ff., der für die Pentateuchkritik hochwichtigen Josua-Rede auf dem Tage zu Schekhem. Der Text lautet: *„In Eber hannahar sassen Eure Vorfahren in der Urzeit,* [Terach der Vater Abrahams und der Vater Nachors], *und verehrten andere Götter. Da führte ich euren Stammvater Abraham aus Eber hannahar hinweg und geleitete ihn durch das ganze Land Kenaan“,* [und gab ihm zahlreiche Nachkommen] *und schenkte ihm den Jischaq. Dem Jischaq aber schenkte ich Jaqob und Esav, und Esav verlieh ich das Gebirge Seir* [damit er es in Besitz nehme]. *Jaqob aber und seine Söhne zogen nach Egypten“* [10]).

---

[9]) Anders Kraetzschmar (Die Bundesvorstellung im A. T. S. 203 Anm. 2), der Nech. 9, 8 auf JE (Gen. 15) zurückführt. Aber אור כשדים, das aus R^p stammt, scheint mir dagegen zu sprechen.

[10]) Die Rede ist eine Fundgrube für die Erkenntnis des Elohisten, nur von geringen redaktionellen Zutaten, seis von R^{je} seis R^d oder einer noch späteren Hand, durchsetzt. Das in eckiger Klammer Stehende bezeichnet solche redaktionellen Eingriffe. Dazu gehört offenbar auch

Da es sich um ein Resümé der von der Quelle E gegebenen Vätersage handelt, so können wir aus dieser Stelle einen Rückschluss auf den von E behandelten Sagenstoff ziehen: die Vorfahren Abrahams haben in Eber hannahar d. h. im Lande jenseits des Eufrat gewohnt und waren nicht Jahweverehrer. Aus dieser Urheimat wird Abraham von Jahwe berufen und ins Land Kenaan geführt, wobei zweifelhaft bleibt, ob auch Abraham ehedem „anderen Göttern" gedient hat. Sein Geschlecht pflanzt sich fort in Jischaq — Jaqob — Esav. Esav erhält das Gebirge Seir zum Wohnsitz, Jaqob mit seinem Hause wandert nach Egypten.

Auch E hat also das Gen. 11, 28 ff.; 12, 1—4. 6—9 Berichtete und andere vor cap. 20 liegende Ereignisse (ausser 12, 10—20) erzählt, wie ja auch Spuren dieser Quelle in cap. 15, 1 ff., 18, 6 und 19, 26 wahrscheinlich zu machen sind. Zu Jischaqs Geburt vgl. 21, 6 E, zu Esavs und Jaqobs Geburt fehlt im vorliegenden Texte (cap. 25, 21 ff.) die Parallele aus E. Über Seir als Wohnsitz Esavs vgl. die Dubletten 32, 4 ארצה שעיר — שדה אדום, wovon eins an E zu weisen ist. Von Jaqobs Reise nach Egypten ist 46, 1 ff. ein Rest des Berichtes aus E erhalten. —

Sehen wir nun das oben zusammengestellte Material näher an, so muss sofort auffallen, dass von der Figur Abrahams in der vorexilischen Literatur ausserhalb der hexateuchischen Quellen fast gar nicht die Rede ist, und dass im besondern ihre Verwertung als Träger der Verheissungen ausserhalb des Hexateuch erstmalig bei Ezechiel mit Sicherheit sich nachweisen lässt.

Um mit dem zuletzt genannten besonderen, der Vorstellung einer zwischen Jahwe und den Erzvätern bestehenden

---

v. 3 וארב את זרעו, was störend vorgreift und in den Verheissungen reicher Nachkommenschaft (Gen. 12, 2; 13, 16; 15, 5 (E?) u. ö.) keinen Anhalt finden kann; hier handelt es sich um die Tatsache reichen Nachwuchses, was nur auf Stellen wie 25, 1 ff. J, 25, 12 ff. P zurückgehen kann, wenn es neben der Erwähnung Jischaqs und der in diesem Sohne gegebenen Nachkommenschaft Sinn haben soll.

ברית, zu beginnen, so ist von höchstem Interesse, dass dieser religiöse Begriff da, wo er uns zum ersten male in der alttestamentlichen Literatur ausserhalb des Hexateuch in engster Verknüpfung mit der Person Abrahams, also als sog. *Abrahambund*, begegnet, als ein fester Bestandteil der *volksmässigen* religiös-nationalen Anschauung erscheint, gegen den der Profet wie gegen ein seit langem für den Glauben feststehendes *Dogma* anzukämpfen hat. Denn wenn auch zuzugeben ist, dass die sonderbare Schlussfolgerung von dem *einen* Abraham, dem die Verheissung Gottes bezüglich des Landes erfüllt ward, auf die *vielen*, d. h. den „Rest Israels“, der noch 11 Jahre ein kümmerliches politisches Dasein fristen durfte, denen also Gottes Beistand für den sicheren Fortbesitz des Landes gewiss nicht fehlen kann, lediglich der Not des Augenblicks entsprungen ist als ein bewusstes Sichforttäuschen über den bevorstehenden Untergang, so setzt doch eben diese frivol-ängstliche Denkweise die Gestalt Abrahams als des Trägers der Verheissungen als festen Bestandteil der Volksreligion voraus, und das ist das Wichtige. Denn diese Tatsache kann nur daher erklärt werden, dass das Volk mit der Geschichte der Väterzeit d. h. aber mit ihrer in den hexateuchischen Quellen vorliegenden *schriftlichen* Darstellung vertraut ist. Wir dürfen daraus schliessen, dass zu Ezechiels Zeit Schriftlektüre bereits Gemeingut weiterer Kreise des Volkes war.

Die damit gegebene Frage, welche Darstellung der Vätersage bei den Jerusalemern vorauszusetzen ist, beantwortet sich unschwer: die heilsgeschichtliche Bedeutung Abrahams tritt vor allem in der *jehowistischen* Erzählung hervor, ja man kann geradezu auf Gen. 15, 1 ff. als auf die Grundlage der merkwürdigen Deduktion Ez. 33, 24 hinweisen.

Doch wie dem auch sei, Tatsache ist, dass man sich vor der Wende des 7. und 6. Jahrhunderts in Israel mit Vorliebe an den grossen Gestalten der Vergangenheit erquickte und aus den ihnen gegebenen Verheissungen Trost und Mut

für die Gegenwart schöpfte. Allerdings in recht weltlich-fleischlicher Weise, denn die Art, wie Ezechiel den frommen Wahn seiner Zeitgenossen widerlegt, ist nicht gerade sehr schmeichelhaft für diese. Ihre Beschäftigung mit den alten Helden- und Geschichtsbüchern scheint intensiver gewesen zu sein, als die mit den Forderungen der profetischen Busspredigt, wie sie das Deuteronomium programmartig zusammengefasst hatte (vgl. Ez. 33, 25 f.). In dem Kampf gegen diese Unsitte des Volkes, die Vergangenheit in national-chauvinistischem Interesse zu studieren, liegt ein sicherer geschichtlicher Anlass für die sog. deuteronomistische Bearbeitung des jehowistischen Geschichtsbuches: nur so konnte der religiös verbrämte nationale Hochmutsteufel ausgetrieben werden.

In der Linie von Ez. 33, 24 liegen nun auch die Gedanken Jes. 51, 2, ψ 105, 42 und die Gebete Nech. 9, 7 ff. und 2. Chron. 20, 7. Auch hier ist es Abraham als der Träger und Bürge göttlicher Verheissungen für das Volk, der das Interesse des Profeten, resp. Dichters und Beters fesselt und sie zum Vertrauen auf Gottes Treue im Hinblick auf die ברית mit Abraham auffordern, resp. durch die Erinnerung an die göttliche Leitung der Geschichte des Volkes dieses Vertrauen auf den Gott des „Bundes“ von neuem befestigen und kräftigen lässt; und auch hier wird der sog. Abrahambund auf die Verheissung des dauernden Besitzes des heiligen Landes bezogen. Nur Deuterojesaja führt den Vater Abraham und die Mutter Sara, die Repräsentanten des Volkes, vor, um die andere Seite der Verheissung, die reiche Nachkommenschaft, dem Glauben zu vergegenwärtigen. Ob die Miterwähnung der Sara einen bestimmten Grund hat, ist nicht ersichtlich, denn sie ist so singulär, dass wir absolut nichts näheres sagen können, als dass auch diese Figur der Vätersage im religiösen Interesse der Exilirten lebendig war als Stammmutter des Volkes der Verheissungen. Auch darüber lässt sich nichts ausmachen, ob der Dichter von ψ 105, wie sicher Ezra in dem schönen Gebete Nech. 9, 6 ff. und wol auch der Chronist

in dem Gebete Josafats, II, 20, 7, die Darstellung der Abrahamsage in P vor Augen hat, oder die des jehowistischen Geschichtsbuches. Letzteres darf aber für Deuterojesaja vorausgesetzt werden, wenn auch im jetzigen Texte von JE die Parallele zu Gen. 23 fehlt. Denn darin wird Duhm (s. o.) Recht haben, dass zwischen dem „Felsen“ (צור) und der „Höhle“ (מַקֶּבֶת [בור]) 51, 2 und den Verheissungsträgern Abraham und Sara die Höhle von Chebron samt den an sie anknüpfenden mythischen Erzählungen die Verbindung herstellt. Damit ergäbe sich aber zugleich die interessante Tatsache, dass Deuterojesaja hier wie auch gleich darauf in 51, 9 (Rahab!) bei seinen Lesern die Kenntnis von mythologischen Gedankenkreisen voraussetzt, die ohne Zweifel der uralte Hintergrund [11]) der in Chebron lokalisierten Abrahamsage sind, die aber schwerlich in der jahwistischen Erzählung noch zum Ausdruck gekommen, sondern ungeschrieben im volksmässigen religiösen Denken durch die Jahrhunderte hin lebendig geblieben sind, vgl. auch Jes. 63, 15 f. und das oben S. 24 f. dazu Bemerkte. Es ist aber ganz die Art Deuterojesajas, solche im Volksglauben fortwuchernden Mythologien seiner grossartigen Predigt von der Erhabenheit des einen und alleinigen Gottes Jahwe und seinem Heilswillen mit Israel unbedenklich dienstbar zu machen. —

Bis jetzt hat es sich immer nur um die Person Abrahams gehandelt, wo literarische Rückbeziehungen auf die Vätersage festzustellen waren. Das muss auffallen, wenn man sich erinnert, erstlich dass die religiöse Vorstellung der ברית auch mit Jischaq und Jaqob verknüpft ist: sie sind, vor allem Jaqob, in demselben Maſse Träger der Verheissungen, wie Abraham, vgl. Gen. 17, 19 P, 26, 3 ff. R^{je} und R^{d}, 26, 24 J, 28, 3 f. P, 28, 13 f. J vgl. 32, 10 ff. J, 35, 9 ff. P vgl. 48,

[11]) Um **alte** Mythologien wird es sich handeln, nicht wie Duhm (Jes. S. 354) meint, um jüngere Ausspinnungen, und zwar um einen **Naturmythus** (vgl. E. Meyer, ZatW. 1886 S. 15), denn die Vätersage, soweit sie an Kultusorte geknüpft ist, ist ein Produkt der kanaanäischen Naturreligion. Das gilt vor allem für Abraham.

3 ff., 46, 2 ff. E; und zweitens dass die im übrigen Hexateuch häufige Zusammenstellung der drei Erzväter Abraham, Jischaq und Jaqob als der Empfänger der göttlichen Verheissungen schon im Texte der Vätersage selbst vorgebildet ist, vgl. 50, 24 E und daneben 31, 42 E, 32, 10 J und 48, 15 f. E.

Nun findet sich diese gleichzeitige Erwähnung der drei Patriarchen in Verbindung mit der Idee der ברית tatsächlich nur ein einziges mal im A. T., und zwar in der die Hand des Deuteronomisten unverkennbar tragenden Bemerkung 2. Reg. 13, 23, die also um dieses ihres schriftstellerischen Charakters willen der Originalität entbehrt und nichts beweist; aber auch sonst, ohne nähere Beziehung zur ברית werden die drei Patriarchen zusammen ausserhalb des Hexateuch nur selten und zwar in der liturgischen Formel „Jahwe, der Gott Abrahams, Jischaqs und Jaqobs“ genannt: in den Gebeten 1. Reg. 18, 36 und 1. Chron. 29, 18 und in dem feierlichen Erlass 2. Chron. 30, 6. Da es sich aber auch hier nur um stilistische Nachbildungen, nicht um selbständige Sprachformen handelt (1. Reg. 18, 36 ist die trinitarische Formel Glosse oder Ersatz für ursprüngliches יהוה אלהי ישראל), so ergiebt sich die überraschende Tatsache, dass die Formel (Jahwe, der Gott) Abraham(s), Jischaq(s) und Jaqob(s) ausser im Hexateuch nur in der exilischen und nachexilischen Literatur, und zwar des näheren nur im Bereich der deuteronomistischen Bearbeitung des älteren Königsbuches und in der Chronik sich findet.

Aber auch die Erwähnung nur eines der Erzväter Jischaq und Jaqob neben und mit Abraham da, wo auf eine ברית Bezug genommen wird, ist sehr selten in der alttestamentlichen Literatur. In den vorexilischen Schriftwerken findet sie sich nirgends, in der späteren Literatur nur ψ 105, 9, wo Abraham und Jischaq als Kontrahenten der ברית, und Mich. 7, 20, wo ganz allgemein die אֲבוֹת als Empfänger der Verheissung genannt werden.

Endlich ist auch der Gebrauch des Namens des ersten Patriarchen zur Bezeichnung des Volkes durchaus singulär und ebenfalls nur in der nachexilischen Literatur nachzuweisen. Nur einmal, in dem sicher sekundären Stück Jer. 33, 26, werden die Juden als der „Same Abrahams (Jischaqs und Jaqobs)“ bezeichnet, sonst nur als (Israel und) Same Abrahams (Deuterojesaja), oder Same Abrahams (und Söhne Jaqobs) resp. Volk des Gottes Abrahams (Psalmen), oder Same deines Freundes Abraham (Chronist), oder geradezu als (Jaqob und) Abraham (Mich. 7, 20).

Als Resultat der bisherigen Untersuchung ergiebt sich also, dass der namentliche Hinweis auf Abraham und den sog. Abrahambund sowie die Übertragung seines Namens auf das Volk der älteren ausserhexateuchischen Literatur völlig fremd und erst von Ezechiel an in der exilischen und nachexilischen Zeit nachweisbar ist; das gilt auch für die anderen beiden Erzväter, soweit ihre Namen mit der Idee der ברית verknüpft sind. Aber freilich muss dem gegenüber nochmals betont werden, dass die Gestalt Abrahams bei Ezechiel bereits als so fester Bestandteil der religiösen Vorstellung, und zwar des volkstümlichen religiös-nationalen Glaubens erscheint, dass sie nicht erst zu seiner Zeit in die religiöse Gedankenwelt des Volkes aufgenommen sein kann.

Deswegen aber ist es gerade so auffallend, dass die ältere Profetie, vor allem Jeremja, zu diesem Elemente der Volksreligion gar keine Stellung, sei es eine freundliche, sei es eine feindliche, nimmt, doppelt auffallend in Hinsicht auf die doch anderweit nachzuweisende Bekanntschaft der Schriftprofeten mit der jehowistischen Vätersage. —

Die Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache liegt in der Antwort eingeschlossen, die auf die nunmehr zu erhebende Frage nach dem Ursprung der trinitarischen Formel „Gott Abrahams, Jischaqs und Jaqobs“ u. ä., die allesamt auf der Idee der ברית beruhen, zu geben ist.

Es fragt sich nämlich, ob diese Formeln bereits den älteren hexateuchischen Quellenschriften angehören. Und das muss verneint werden. Zwar dass diese Denk- und Sprechweise dem R^{je} und dem Kreise von D geläufig war, beweisen Stellen wie Ex. 3, 15 und 32, 13; Num. 32, 11; Dt. 34, 4 und der Rahmen des Deuteronomiums. Auch bei P lassen sie sich öfter belegen, Ex. 2, 24 und 6, 3 und 8; Lev. 26, 42; aber nicht in JE, denn sowohl Ex. 3, 6 und 16 E und 4, 5 J, als auch 33, 1 JE [12]) ist die Formel „Gott Abrahams, Jischaqs und Jaqobs“ späterer Einschub: es handelt sich an den erstgenannten Stellen gar nicht um die Identität des Gottes der Erzväter und des der bedrückten Israeliten, sondern um den Gott deines (Moses) Vaters, den Gott eurer (der זקני ישראל) Väter und den Gott ihrer (der Israeliten) Väter. Auch wird nirgends bei J und E die Befreiung aus Egypten auf die den Erzvätern gegebene Verheissung gegründet, sondern lediglich auf Jahwes Erbarmen mit dem geplagten Volke. [13])

Um das näher zu begründen, muss hier weiter ausgeholt und die Geschichte der ברית-Idee, über die Kraetzschmar in seiner bereits genannten sorgfältigen Monographie gehandelt hat, in den Kreis der Untersuchung gezogen werden.

---

[12]) Die Hand von R^{je} und R^d zeigt sich schon in 2b und 3a deutlich genug. Der Text der Erzählung verläuft in 1a, 2a und 3b vollkommen glatt: וידבר יהוה אל־משה לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ מצרים ושלחתי לפניך מלאך וגרשת את־הכנעני כי לא אעלה בקרבך. Es handelt sich wol um ein Stück aus J, doch vgl. האמרי v. 2.

[13]) Freilich heisst es bei J Num. 10, 29 „wir brechen jetzt auf nach der Stätte, von der Jahwe verheissen hat: ich will sie euch verleihen (נתן)“ und Num. 11, 12 „trage (das Volk) . . . . . in das Land, das du seinen Vorfahren zugeschworen hast (נשבע)“. Aber 1) der Gebrauch von מקום ist hier wie 14, 40 (אל המקום אשר אמר ה״) und Ex. 23, 20 (אל מקום אשר הכנתי) nur aus dem Sprachgebrauch des Deuteronomiums zu erklären, vgl. die stehende Wendung (אל) המקום אשר יבחר ה״ und Jer. 7, 14 למקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם und 23, 39 העיר אשר נתן לכם ולאבותיכם; denn מקום ist niemals Synonymum zu ארץ oder אדמה, auch nicht Dt. 26, 9, da der מקום hier Jerusalem

Zunächst folgende Zusammenstellung:

Die Idee der Verheissung des Landes, in dem die Erzväter als Fremdlinge weilen, zu dauerndem Besitz für die Nachkommen und die Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft kommt in der Vätersage selbst nur bei der Person Abrahams und Jaqobs zum Ausdruck[14]): Gen. 12, 7 J *„Deinen Nachkommen will ich dieses Land verleihen“* (נתן) — 13, 14 f. und 17 J² *„all das Land, das du siehst, will ich dir und deinen Nachkommen für immer geben* (נתן) ...... *denn dir will ich es* [das Land] *zu eigen geben“* (נתן) — 15, 5 E *„so zahlreich sollen deine Nachkommen sein“* — 15, 18 J *„an jenem Tage gab Jahwe dem Abraham die feierliche Zusage* (כרת ברית): *Deinen Nachkommen will ich dieses Land verleihen“* — 17, 8 P *„ich verleihe* (נתן) *dir und deinen Nachkommen das Land, in dem du jetzt als Fremdling weilst, das ganze Land Kenaan, zu dauerndem Besitz“* — 24, 7 J *„Jahwe ...... der mit mir geredet hat* [und der mir verheissen hat (נשבע)]: *deinen Nachkommen will ich dieses Land geben“* — 28, 13 J *„ich bin Jahwe, der Gott deines Ahnherrn Abraham, der Gott Jischaqs; das Land, auf dem du liegst, werde ich dir und deinen Nachkommen verleihen“* (נתן) — 35, 12 P *„das Land, das ich Abraham und Jischaq verliehen habe* (נתתי)[15]), *dir will ich es*

---

ist, 26, 2, und es werden neben einandergestellt das besondere, der „Ort“ und das allgemeine, das „Land“ d. h. Kenaan. Ex. 3, 8 מקום הכנעני וגו׳ aber kann das Wort, wenn der Text in Ordnung ist, nur „Wohnsitz“ bedeuten, wäre also kollektiv gebraucht. — 2) Num. 11, 12 verrät sich durch נשבע als deuteronomisch beeinflusst (vgl. unt. S. 38—43). Der Schluss von 11, 12 אל האדמה אשר נשבעת לאבותיו ist Glosse: es handelt sich garnicht um das Kommen ins Land Kenaan, sondern um die Versorgung des Volkes mit Nahrung, überhaupt um die Sorge für dessen Existenz.

[14]) Die von R^{je} oder R^{d} stammenden Gedankenreihen 15, 7 (um dir [Abraham] dies Land zu eigen zu geben, נתן), 15, 16; 18, 17 f.; 22, 15 ff.; 26, 3 f. (und werde deinen Nachkommen alle diese Landstriche verleihen, נתן) und 46, 3 bleiben zunächst ausser Betracht.

[15]) Ball liest mit dem Syrer נשבעתי, aber 28, 4 steht auch einfaches נתן.

geben und deinen Nachkommen“ (vgl. die Reflexion hierauf 48, 3 f.).

An der Person Jischaqs dagegen kommt dieser Gedanke nur indirekt zum Ausdruck, denn sowol bei J (26, 24)[16] als bei P (28, 4 נתן, nicht נשבע) wird Jischaq die göttliche Verheissung des Besitzes Kenaans resp. reicher Nachkommenschaft um Abrahams willen zuteil: er empfängt nicht einen neuen, eigenen Segen, sondern nur den, dass sich die bereits bestehende, Abraham gegebene Verheissung auch an ihm verwirklichen soll. Das tritt beim Jahwisten, der überhaupt nur von reicher Nachkommenschaft spricht, noch weit deutlicher hervor als bei P.

Wenn ferner Gen. 31, 53a (Gott Abrahams und Nachors) und 53b (פחד אביו יצחק) unmöglich aus einer Quelle stammen können, und 53a an J zu weisen ist, andrerseits aber 31, 42 ופחד יצחק und אלהי אבי אלהי אברהם nicht ursprünglich nebeneinander gestanden haben können, und also „Gott meines Ahnherrn Abraham“ wieder aus J stammt, so darf man mit einiger Sicherheit auch 28, 13 J und 32, 10 J das nachschleppende אלהי (אבי) יצחק als Glosse streichen und behaupten, dass eine Berufung auf den אלהי יצחק bei J nicht nachweisbar, vielmehr der אלהי אברהם für Jischaq und Jaqob die alleinige Schutzgottheit ist. Dann fehlt bei J aber überhaupt der Boden für eine an die Namen aller drei Patriarchen anknüpfende Verheissung Jahwes, und man wäre auf Grund von Gen. 50, 24 zu der Annahme berechtigt, dass die oben erwähnte trinitarische Formel erst beim Elohisten und von da aus in den späteren Quellenschriften des Hexateuchs (bei P erstmalig Ex. 6, 3) sich findet. Dagegen muss wieder geltend gemacht werden, erstlich dass die Erwähnung der Verheissung des Landes an die Erzväter auch Gen. 50, 24 in Rücksicht auf die knappe Redeweise 50, 25 והעלתם את־עצמתי מזה verdächtig ist (vgl. auch Kraetzschmar, Bundesvorstellung S. 62),

---

[16]) 26, 3 ff. gehört zu R^{je} und R^{d}.

und zweitens, dass die Idee einer ברית mit den Erzvätern in Bezug auf den Besitz des Landes E überhaupt fremd ist, vgl. Jos. 24, 2 ff.

Die Geschichte des sog. Erzväterbundes stellt sich also nach der Genesis folgendermaſsen dar:

1. Der Elohist kennt überhaupt keine auf einer ברית beruhende Verheissung an die Patriarchen betreffs des Landes Kenaan, sondern nur eine Zusage an Abraham betreffs reicher Nachkommenschaft „wie die Sterne am Himmel", vgl. 15, 1 ff., wo nach der annehmbarsten Analyse der Bericht von E in 15, 1* 3a 2b und 5 vorliegt. Dazu stimmt der kurze Bericht in Jos. 24, 2 ff.
2. Die Priesterschrift spricht von einer ברית Gottes mit Abraham dreifachen Inhalts: Verheissung reicher Nachkommenschaft, göttlicher Leitung Abrahams und seines Samens, und des Landes Kenaan „zum Eigentum für immer" (אחזת עולם). Es handelt sich um eine wirkliche ברית, einen auf Leistung und Gegenleistung (Beschneidung!) beruhenden Vertrag, 17, 1 ff.

   Diese Verheissungen ererbt Jaqob als Segen seines Vaters Jischaq, 28, 1 ff. Aber P kennt auch noch eine eigene göttliche Zusage an Jaqob betreffs reicher Nachkommenschaft und des Landes Kenaan, 35, 9 ff., wiederholt 48, 3 f. Doch ist das keine ברית, sondern nur eine ausdrückliche Bestätigung der Abraham (und Jischaq) gegebenen Verheissung. Eigentlich ist sie überflüssig, denn die ברית mit Abraham ist eine ברית עולם, 17, 7[17]).
3. Verwickelter liegt die Sache beim Jahwisten. Hier hören wir nicht nur von einer einfachen Zusage des

[17]) Aus Gen. 48, 3 f. darf man schliessen, dass es sich bei der Offenbarung in Betel um eine einfache Bestätigung der dem Abraham gegebenen Verheissungen handelte. Der Text von 35, 9 f. wird also ursprünglich gelautet haben: „Und Elohim erschien dem Jaqob zu Luz nach seiner Rückkehr aus Paddan Aram und segnete ihn. Und Elohim sprach zu ihm: ich bin El Schaddaj, du

Landes Kenaan an Abraham 12, 7, 13, 14 und 17 (hier auch reicher Nachkommenschaft, aber 13, 14 ff. ist spätere Schicht in J), 24, 7 (ואשר־נשבע לי ist Glosse, wie unten gezeigt werden wird), und an Jaqob 28, 13 ff. (auch hier reicher Nachkommenschaft, doch wird 28, 14 einer jüngeren Hand zuzuweisen sein), sondern auch von der Verheissung eines Leibeserben (15, 1 ff., besonders 4) und von einer ברית Gottes mit Abraham betreffs Kenaans, 15, 7 ff.

Die Offenbarung betreffs des Leibeserben hat nichts auffälliges, wol aber der feierliche Bundesschluss 15, 7 ff. Es handelt sich hier um eine ברית mit einseitiger Verpflichtung, nur Jahwe übernimmt eine Leistung, Abraham ist lediglich Empfänger der Verheissung des Landes. Dieser Umstand, der ganz singuläre Ausdruck כרת ברית, die Ausdehnung des verheissenen Landes מנחל מצרים עד הנהר הגדול (so ist mit Ball für mass. מנהר zu lesen)[18] und das Verhältnis von 15, 18 zu 12, 7 und 13, 18[19] geben zu denken. Bis jetzt ist uns die Auffassung von der Verheissung Kenaans an die Erzväter

---

sollst zahlreiche Nachkommen haben; ein Volk, ja eine Schar von Völkern soll von dir abstammen, und selbst Könige sollen von dir herkommen. Und das Land, das ich Abraham verliehen habe, dir will ich es verleihen und deinen Nachkommen.“ Ich streiche 35, 12 ולִיצחק und den Schluss אתן את־הארץ als Glossen. 35, 10 gehört wol in einen andern Zusammenhang.

[18]) Doch soll das nicht gepresst werden; die Worte können Glosse zu הארץ הזאת sein.

[19]) Wellh. (Komp. S. 24) will den jahwistischen Bericht in 15, 7 ff. an 13, 18 anschliessen, Kraetzschmar (S. 60 f.) an 12, 7a. Letzterer Vorschlag hat viel für sich. Die Szene wäre dann gut lokalisiert, an 12, 7a schlösse sich die zweifelnde Frage Abrahams 15, 8 an, daran die feierliche ברית 15, 9—10 und 17—18. Aber das ist nur eine Vermutung. Auch ist das ganze für den älteren Jahwisten zu reflektiert. Warum zweifelt Abraham nicht schon bei der Verheissung 12, 2 f.? Hier lag es näher, denn diese Zusage ist die grössere, sie schliesst die andere eigentlich ein: ein Volk muss auch ein Land haben. Mir scheint 15, 7 ff. von ganz andern national-religiösen Erwägungen auszugehen als die schlichte Sagenform von 12, 1 ff.

als einer ברית zwischen Gott und ihnen nur bei P begegnet, und zwar allerdings einer wirklichen, auf Gegenseitigkeit beruhenden ברית. Es wird also zu untersuchen sein, ob der Gen. 15, 18 zu Tage tretende Gedanke noch sonst bei J oder einem andern hexateuchischen Schriftsteller nachzuweisen ist.

Wichtig für diese Untersuchung sind schon die o. S. 33 Anm. 14 aufgezählten redaktorischen Zusätze in der Genesis, die von der ברית Gottes mit den Erzvätern reden.

18, 17 ff. stammt von zwei verschiedenen Händen, nämlich 18, 17 und 18 von R^{je}, eine Wiederaufnahme des Gedankens von 12, 2 und 3; 18, 19 dagegen von R^{d}, und zwar enthält dieser Satz eine Reihe höchst charakteristischer Gedanken: neben ידע = erwählen, צוה דרך ה״, צדקה ומשפט das wichtige את־כל אשר דבר עליו im S i n n e v o n „V e r h e i s s u n g e n“, also דבר = נשבע. Hier treffen wir also bei R^{d} auf die Idee einer ברית Gottes mit Abraham, denn der Schwur ist ein wesentliches Merkmal jeder ברית. Inhalt derselben aber ist die Verheissung reicher Nachkommenschaft und der von Abraham für alle Völker ausgehende Segen, beides begründet auf dem Jahwe wolgefälligen und für die Nachkommen vorbildlichen Wandel des Erzvaters. Dass es sich um eine wirkliche auf Leistung und Gegenleistung beruhende ברית wie bei P handelt, zeigt 18, 19, ja noch um mehr, d e n n d i e s e ברית i s t i m l e t z t e n G r u n d e e i n e r e i n s i t t l i c h b e d i n g t e.

Deutlicher noch tritt die Idee der ברית in dem Abschnitt 22, 15 ff. hervor, der auf R^{je} zurückgeht, vgl. בי נשבעתי 22, 16. Inhalt der ברית ist auch hier die reiche Nachkommenschaft und der von Abraham ausgehende göttliche Segen für diese, daneben erscheint ein aus Gen. 24, 60 entlehnter Gedanke. Aber diese Abmachung zwischen Gott und Abraham ist nicht ein rein aus Gottes Aktivität hervorgehender „Bund“, sondern sie ist d e r L o h n f ü r A b r a h a m s G l a u b e n s g e h o r s a m, vgl. 22, 16 und 18.

26, 3 ff. endlich (R^{je} und R^{d}) spricht von göttlicher Führung und Segnung Jischaqs durch Verleihung „aller

dieser Landstriche“ (כל־הארצות האלה) an ihn und seine Nachkommen und durch in Kraft treten lassen der Abraham = ברית (והקמתי את־השבעה אשר נשבעתי לאברהם אביך), dann von zahlreicher Nachkommenschaft, nochmals von der Verleihung „aller dieser Landstriche“ an sie und endlich, wie 18, 18 und 22, 18 von dem Segen, der von ihr auf „alle Völker auf Erden“ ausgehen soll. Auch hier ist die ברית der Lohn für Abrahams Gehorsam und Gott wolgefälligen Wandel.

Alle drei Gedankenreihen gehen also über die 15, 7 ff. geäusserte Anschauung von der ברית zwischen Gott und Abraham weit hinaus, es fehlt ihnen das Unmittelbare derselben, das bei aller ihr zu Grunde liegenden Reflexion über das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel doch unverkennbare Urwüchsige und Volkstümliche des religiösen Denkens. Sie sind Theologumena, die aus einem entwickelteren Gottesbegriff entsprungen sind.

Verfolgen wir nun statistisch durch die alttestamentliche Literatur die Geschichte der beiden oben herausgestellten Vorstellungen über die den Erzvätern gegebenen Verheissungen, nämlich a) die der einfachen Zusage des Landes (und reicher Nachkommenschaft) (נתן), und b) die einer durch ברית an sie ergangenen Verheissung betreffs dieser Dinge (נשבע u. ä.) — es lassen sich über 100 Stellen zu a) und ca. 50 zu b) (darunter ⁴/₅ aus der deuteronomischen Literatur) zusammentragen:

a) נתן [und נחל (הנחל)]:

1. Ex. 20, 12 (D) על האדמה אשר ה״ אלהיך נֹתֵן לך
2. Lev. 14, 34 (P) אל ארץ כנען אשר אני נֹתֵן לכם לאחזה
3. Lev. 20, 24 (H) אני אֶתְּנֶנָּה לכם לרשת אתה (ארץ זבת חלב ודבש)
4. u. 5. Lev. 23, 10 und 25, 2 (H) אל הארץ אשר אני נֹתֵן לכם
6. Lev. 25, 38 (H) (ich habe euch aus Egypten geführt) לָתֵת לכם את ארץ כנען.
7. Num. 13, 2 (P) את ארץ כנען אשר אני נֹתֵן לבני ישראל

8. Num. 14, 8 (JE) (wenn uns Jahwe geneigt ist, so wird er uns bringen) אל הארץ הזאת ונְתָנָהּ לנו [ארץ אשר היא זבת חלב ודבש].

9. Num. 15, 2 (P) אל ארץ מושבתיכם אשר אני נֹתֵן לכם

10—12. Num. 20, 12 und 24 (P); 27, 12 (R[p]) אל הארץ אשר נָתַתִּי להם (לבני ישראל)

13. u. 14. Num. 32, 7 und 9 (R[d?]) אל הארץ אשר נָתַן להם (לבני ישראל) יהוה

15. Num. 38, 53 (R[d?]) כי לכם נָתַתִּי את הארץ לרשת אתה

16. Dt. 1, 36 ולו אֶתֵּן את־הארץ אשר דרך־בה (Josua ist gemeint)

17. Dt. 1, 39 להם אֶתְּנֶנָּה והם יירשוה (die heranwachsende Generation)

18. Dt. 2, 12 לארץ ירשתו אשר נָתַן ה״ להם

19. Dt. 3, 18 ה״ אלהיכם לכם נָתַן את הארץ הזאת לרשתה

20. Dt. 4, 38 להביאך לָתֶת לך את ארצם נחלה (das Land der Kenaaniter)

21. Dt. 8, 10 על הארץ הטובה אשר נָתַן לך

22. Dt. 9, 23 את הארץ אשר נָתַתִּי לכם

23. Dt. 12, 1 (D) בארץ אשר נָתַן ה״ אלהי אבתיך לך לרשתה

24. Dt. 26, 9 ויִּתֶּן לנו את הארץ הזאת [ארץ זבת חלב ודבש]

25. Dt. 26, 10 (D[s]) (האדמה) אשר נָתַתָּה לי ה״

26. Dt. 28, 52 בכל־ארצך אשר נָתַן ה״ אלהיך לך

Am häufigsten im Deuteronomium ist aber die Wendung

27.—65. (הארץ) אשר ה״ אלהי . . . . נֹתֵן לְ . . . . (dir, euch, uns). Sie findet sich im Sprach- und Gedankenkreise von D im ganzen 37mal, nämlich Dt. 1, 20. 25; 2, 29; 3, 20; 4, 1. 21. 40; 5, 16. 28; 7, 16; 9, 6; 11, 31;—12, 9; 13, 13; 15, 4. 7; 16, 5. 18. 20; 17, 2. 14; 18, 9; 19, 1. 2. 10. 14; 20, 16; 21, 1. 23; 24, 4; 25, 15. 19; 26, 1. 2;—27, 2. 3; 28, 8.

Ausserdem zweimal bei P: Dt. 32, 49 und 52 in der Form הארץ (ארץ כנען) אשר אני נֹתֵן לבני ישראל

66. Jos. 1, 2 (E) אל הארץ אשר אנכי נֹתֵן להם

67. Jos. 1, 11 (R[d]) את הארץ אשר ה״ אלהיכם נֹתֵן לכם לרשתה

68. Jos. 1, 13 (R^d) ה״ אלהיכם . . . נֹתֵן[20] לכם את הארץ הזאת
[Jos. 1, 14 (R^d) בארץ אשר נָתַן לכם משֶׁה]
69. Jos. 1, 15 (R^d) את־הארץ אשר ה״ אלהיכם נֹתֵן להם
70. Jos. 2, 9 (JE) נָתַן ה״ לכם את הארץ
71. Jos. 2, 14 (J) בְּתֵת ה״ לנו את הארץ
72. Jos. 18, 3 (R^d) את הארץ אשר נָתַן לכם ה״ אלהי אבותיכם
73. u. 74. Jos. 23, 13 und 15 (R^d) מעל האדמה הטובה הזאת אשר נָתַן לכם ה״ אלהיכם.
75. Jos. 23, 16 (R^d) מעל הארץ הטובה אשר נָתַן לכם
76. Jos. 24, 13 (R^d) . . . . . וָאֶתֵּן לכם ארץ אשר
77. Jud. 6, 9 (R^d) וָאֶתְּנָה לכם את ארצם
78. u. 79. 1. Reg. 8, 34 und 48 = 2. Chron. 6, 25 und 38 (D^s) אל האדמה (דֶּרֶךְ ארצם) אשר נָתַתָּ לאבותם
80. 1. Reg. 8, 36 = 2. Chron. 6, 27 (D^s) על ארצך אשר נָתַתָּ לעמך לנחלה.
81. 1. Reg. 8, 40 = 2. Chron. 6, 31 (D^s) על פני האדמה אשר נָתַתָּ לאבותינו.
82. 1. Reg. 9, 7 (D^s) מעל פני האדמה אשר נָתַתִּי להם
83. 2. Reg. 21, 8 (D^s) מן האדמה אשר נָתַתִּי לאבותם
84. Nech. 9, 36 (35) הארץ אשר נָתַתָּה לאבותינו
85. 2. Chron. 6, 27 על ארצך אשר נָתַתָּ לעמך נחלה
86. 2. Chron. 7, 20 מעל אדמתי אשר נָתַתִּי להם
87. Am. 9, 15 (spät. Zusatz) מעל אדמתם אשר נָתַתִּי להם
88. Jer. 3, 19 וָאֶתֶּן לך ארץ חמדה נחלת צבי צבאות גוים (Jahwe spricht).
89. Jer. 7, 7 בארץ אשר נָתַתִּי לאבותיכם למן עולם ועד עולם
90. Jer. 16, 15 (Zusatz) על אדמתם אשר נָתַתִּי לאבותם[21]
91. Jer. 17, 4 מנחלתך אשר נָתַתִּי לך
92. Jer. 24, 10 מעל האדמה אשר נָתַתִּי להם ולאבותיהם
93. Jer. 25, 5 האדמה אשר נתן ה״ לכם ולאבותיכם למן עולם ועד עולם
94. Jer. 30, 3 (nicht jeremjanisch) אל הארץ אשר נָתַתִּי לאבותם
95. Jer. 35, 15 אל האדמה אשר נָתַתִּי לכם ולאבתיכם[22]

---

[20]) So ist für mass. נָתַן zu lesen.

[21]) Der Satz fehlt 23, 7, ist also Glosse.

[22]) Zum Gebrauche von נתן in dieser Bedeutung vgl. auch Jer. 7, 14 (מקום = Land Juda) und 23, 39 (העיר = Jerusalem).

96. Ez. 20, 15 [זבת חלב ודבש] אל הארץ אשר נָתַתִּי

97. u. 98. Ez. 28, 25 und 37, 25 על אדמתם (על הארץ) אשר נָתַתִּי לעבדי ליעקב:

99. Ez. 36, 28 בארץ אשר נָתַתִּי לאבותיכם

100. ψ 105, 44 ויִּתֵּן להם ארצות גוים. —

נחל vom Verleihen des Landes (= נתן) an folgenden Stellen:

Dt. 12, 10 und 19, 3; Jer. 3, 18 (jeremjanisch?) und 12, 14; vgl. auch den Gebrauch von נחלה Num. 16, 14 (JE); 34, 2 (P); Jud. 20, 6; 1. Sam. 26, 19; 2. Sam. 14, 16; 20, 19; 21, 3; 2. Reg. 21, 14; Jes. 47, 6; 58, 14; Jer. 2, 7; 12, 7ff.; 16, 18; Ez. 35, 15; Thren. 5, 2; ψψ 47, 5; 79, 6; 135, 12; 136, 21f.

b) אמר — דבר — נשא יד — נשבע:

Am geläufigsten ist die Wendung

1—26. „Das Land, das Jahwe (er, ich, du) euren (deinen, unsern, ihren) Ahnen [dem Abraham, Jischaq und Jaqob] zugeschworen hat (habe, hast), [es . . . . . . zu geben (נתן)].“
Ex. 13, 5 (R^d)
Num. 11, 12 (R^{je} oder R^d); 14, 23 (R^{je} oder R^d); 32, 11 (R^d)
Dt. 1, 8. 35; 6, 10. 18. 23; 7, 13; 8, 1; 10, 11; 11, 9. 21.—19, 8 (D^s); 26, 3 (D^s).—28, 11; 30, 20; 31, 7. 20. 21 (+ לאבותיו mit LXX)
Jos. 1, 6 (R^d); 5, 6 (R^{d2}); 24, 41 (R^d)
Jud. 2, 1 (R^{je} oder R^d)
Jer. 32, 22 (nicht jeremjanisch).

Andere Formulierungen dieser ברית-Idee sind mit נשבע:

27. Ex. 13, 11 (R^d) „wenn dich Jahwe in das Land der Kenaaniter bringen wird, כאשר נשבע לך ולאבותיך, und es dir verleihen wird (נתן)“

28. Ex. 32, 13 (R^d) s. S. 42 Anm. 23.

29. Ex. 33, 1 (R^d) אל הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה

30. Num. 14, 16 (R^{je} oder R^{d}) להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם
31. Dt. 9, 5 Jahwe bringt Israel nach Kenaan: להקים את הדבר אשר נשבע ה" לאבותיך
32. Dt. 26, 15 (D^{s}) (das Land, das du uns gegeben hast) כאשר נשבעת לאבותינו
33. Dt. 31, 23 (R^{jed}) אל הארץ אשר נשבעתי להם
34. Dt. 34, 4 (R^{jed}) . . . . . . זאת הארץ אשר נשבעתי לאברהם לֵאמֹר לזרעך אתננה
35. Jos. 21, 41 (R^{d}) את כל הארץ אשר נשבע לתת לאבותם
36. Jer. 11, 5 [23] למען הקים את השבועה אשר נשבעתי לאבותיכם לתת להם ארץ . . . . .

37.—43. Der Ausdruck נָשָׂאתִי את יָדִי im Sinne der Verheissung Kenaans findet sich ausser Ex. 6, 8 (P), Num. 14, 30 (P? R?) und Nech. 9, 15 nur bei Ezechiel, von dem er geprägt zu sein scheint. Aber er bezieht sich bei den Profeten nur dreimal auf die Verleihung des Landes Kenaan, nämlich 20, 6 (wo freilich der Hauptton auf der Ausführung aus Egypten ruht), 20, 28 und 20, 42 (letzteres vielleicht nicht ursprünglich!). Sonst geht der Schwur, oder besser gesagt die ברית, auf die Gottesoffenbarung selbst (20, 5), auf die Vernichtung der rebellischen Generation des Wüstenzuges (20, 15) und aufs Exil (20, 23).

---

[23]) שבועה im Sinne von ברית nur noch Gen. 26, 3 (R^{d} oder noch späterer Zusatz), Dt. 7, 8 (wol Glosse, da 7, 7—10 den Zusammenhang zwischen 7, 6 und 11 zerreisst) und ψ 105, 9 (= 1. Chron. 16, 16). — Die ברית mit den Vätern wird ausserdem erwähnt: Ex. 32, 13 (R^{d}) (Gedenke deiner Diener Abraham, Jischaq und Jaqob) אשר נשבעת להם בך ותדבר אליהם, nämlich reiche Nachkommenschaft und den Besitz Kenaans. Dt. 4, 31; 7, 8. 12; 8, 18; 13, 18; 19, 8; 29, 12. Zum Gebrauch von נשבע vgl. ferner Dt. 2, 14 (bis die ganze Generation weggestorben war) נשבע ה" להם כאשר; Dt. 28, 9 (möge dich Jahwe zu einem Volke für sich herrichten) כאשר נשבע לך; Jos. 21, 42 (R^{d}) (Jahwe verschaffte ihnen Ruhe) בכל אשר נשבע לאבותם; Jud. 2, 15 (R^{d2}) (die Hand Jahwes war wider sie) כאשר דבר ה" וכאשר נשבע ה" להם.

44.—53. דִּבֵּר in der Bedeutung „verheissen" (vgl. Gen. 28, 15 J^2 ?) ist seltener. Es steht von der Verleihung des Landes Kenaan nur Ex. 12, 25 (R^d ?); 32, 13 (R^d); Dt. 1, 21; 9, 28; 12, 20; 19, 8; 27, 3; Jos. 23, 5 (R^d); von reicher Nachkommenschaft Dt. 1, 11 und 6, 3.

54.—56. Noch seltener endlich ist אמר, vgl. Num. 10, 29; 14, 40 (JE) und Nech. 9, 23.

Es kann angesichts dieses Beweismaterials keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass die Idee einer den Besitz des Landes garantierenden ברית mit den Erzvätern nur in dem Kreise von D und des ihm aufs engste verwandten Jehowisten lebendig ist[24]. Dann aber auch die oben S. 29 ff. behandelte trinitarische Formel, die die drei Patriarchen als Träger und Bürgen der göttlichen Verheissungen zusammenstellt. Vom Deuteronomium aus ist dieser Gedankenkomplex zu Jeremja, Ezechiel, dem Kreise von P und damit überhaupt in die spätere alttestamentliche Literatur gekommen. Aber ein eigentliches Leben führt er nur in dem engbegrenzten Raume des religiösen Lebens Israels im 7. Jahrhundert, nachher tritt er nur sporadisch und mehr als gelegentliche dogmatische Reflexion auf.

Von diesem Resultat aus fällt nun aber, und das ist das Wichtigste, auf die singuläre Stelle Gen. 15, 17 ff. neues Licht. Es geht nicht mehr an, sie als Eigentum des Jahwisten auszugeben, vielmehr wurzelt dieser Gedanke von einer den Besitz Kenaans verbürgenden feierlichen ברית Jahwes mit Abraham ganz und gar in der religiösen Stimmung des 8. und 7. Jahrhunderts, weist also über J hinaus. Wie der Jahwist über diesen Punkt gedacht hat, das ersehen wir schon aus Gen. 12, 7: ganz unreflektiert und

---

[24]) Angesichts dieses Tatbestandes kann es auch nicht mehr zweifelhaft sein, dass Gen. 24, 7 ואשר נשבע לי, wie schon Dillmann richtig vermutet hat, (Komm. S. 301) Glosse von R^{je} oder R^d ist, vgl. auch Kraetzschmar S. 62.

unvermittelt tritt der Gedanke auf, dass Abrahams Nachkommen das Land Kenaan erhalten sollen. Ebenso ist es Gen. 28, 13 in der Offenbarung an Jaqob. Und selbst die von späteren Händen herrührenden Erweiterungen solcher göttlichen Zusagen in J, wie 13, 14 ff. und 28, 14 ff., gehen nicht über den Ideenkreis von 12, 7 hinaus: *immer handelt es sich bei dem jahwistischen Erzähler um eine einfache, schlichte Zusage Gottes, nicht um eine beschworene Abmachung, eine* ברית. Dahinter liegt aber nichts anderes als der echt volkstümliche Gedanke, dass Israel das Land Kenaan zu eigen bekommen hat und dass Kenaan Jahwes Land geworden ist. Die ganz reale geschichtliche Tatsache der Besitzergreifung von Kenaan hat sich in der von den Ahnen Israels erzählenden religiösen Volkssage abgeklärt zu einer göttlichen Zusage dieses Landes an die Erzväter. Aber dabei fehlt jede Reflexion, jeder Gedanke über das Wie und Warum dieses Verhältnisses: kein Wort von einer Verpflichtung der Empfänger zu irgend welcher Gegenleistung gegenüber der hohen göttlichen Leistung! *Das Verhältnis zwischen den Erzvätern und Jahwe erscheint an diesem Punkte noch als ein rein natürlich gegebenes und wir befinden uns in Gen. 12, 7 durchaus auf dem Boden der alten Volksreligion.* Wie Jahwe Israels Gott und Israel Jahwes Volk ist, so ist Kenaan Israels Eigentum, das ihm Jahwe geschenkt hat (נתן). Eins ist so natürlich wie das andere. Im diametralen Gegensatz dazu steht das Deuteronomium und der von ihm ausgegangene Kreis mit seinem alles beherrschenden Gedanken der *sittlichen Bedingtheit* des Verhältnisses zwischen Jahwe und dem Volke durch den Gehorsam desselben gegen Gottes Gebote: „*damit du lange lebest und es dir wol ergehe in dem Lande, das dir Jahwe dein Gott giebt*".

Das war die grosse Frucht der profetischen Predigt, die zwischen der Zeit der jahwistischen Vätersage und dem Deuteronomium an dem Volke gearbeitet hatte. Aber der

Wandel in der religiösen Wertung des Verhältnisses von Gott und Volk war doch nicht so radikal, dass nicht Reste der alten volkstümlich-nationalen Auffassung sich in die neue Zeit hinübergerettet hätten. So bei den Profeten selbst, besonders bei Jesaja, die Vorstellung vom Messias und von der Unverletzlichkeit Zions, die doch mit der profetischen Busspredigt unvereinbar ist, so im Deuteronomium neben anderem die Idee von der Zusage des Landes Kenaan an die Erzväter.

Bei D ist nämlich, wie Kraetzschmar gezeigt hat, von drei „Bünden" Gottes mit Israel die Rede, nämlich: von einem Bunde Gottes mit den Erzvätern, von einem Bunde mit dem Volke am Horeb und — allerdings nicht im ursprünglichen D — von einem Bunde mit dem Volke im Lande Moab. Letzterer ist nur eine literarische Fiktion und sachlich identisch mit der ברית am Horeb. Diese aber ist nach der deuteronomischen Geschichtsbetrachtung die erste wirkliche, auf *gegenseitiger* Verpflichtung beruhende ברית zwischen Gott und Volk. Ihr Inhalt war ursprünglich der Dekalog, aber „die elohistische Dekalogschicht (E^{3}) — das Deuteronomium baut sich historisch fast ausschliesslich auf dem Berichte von $E^{(3)}$ auf — hat in der richtigen Erkenntnis, dass das von ihr gebotene Zehnwort als Grundlage des gesamten religiösen Verhältnisses nicht mehr ausreichend sei, von Anfang an daran die Mitteilung von weiteren Satzungen und Rechten seitens Gottes geknüpft". Das ist das sog. Bundesbuch, das, wie jetzt als ausgemacht gelten darf, ursprünglich am Ende der Wüstenwanderung als Grundlage eines Bundesschlusses (Jos. 24!) promulgiert wurde, dann aber durch D ersetzt und verdrängt und an der einzig möglichen Stelle, in der Sinaiperikope, so gut wie es ging, untergebracht wurde (so auch Kraetzschmar S. 78) [25]). Ganz anders steht es mit

[25]) Kraetzschmars Untersuchung über die Sinaiperikope in J und E (S. 70 ff.), ein Kabinetstück alttestamentlicher Literarkritik, spricht zwar nicht in allen Einzelheiten das letzte Wort, scheint mir aber doch in der Hauptsache die *endgültige* Lösung des in Ex. 19—34

dem „Bunde“ Gottes mit den Erzvätern, dessen Inhalt vor allem die Verleihung Kenaans, und zwar in idealen Grenzen, ist, während die Verheissung der reichen Nachkommenschaft dagegen hier wie überhaupt stark zurücktritt. Diese ברית widerspricht nämlich dem Grundgedanken von D, dass das Verhältnis zwischen Gott und Volk sittlich bedingt ist im Gehorsam gegen die göttlichen Rechtsordnungen, aufs schärfste; und wenn sie trotzdem in D Aufnahme gefunden hat, so nur auf Kosten der Logik, denn die Idee der sittlichen Bedingtheit, also Lösbarkeit des „Bundes“ Gottes mit seinem Volke auf Grund von „Geboten und Satzungen“ ist schlechterdings unvereinbar mit dem in der Erzväter-ברית liegenden Grundgedanken einer dauernden Zusicherung des Landes an die Nachkommen Abrahams. Wenn den Erzvätern als den Repräsentanten des künftigen Volkes der Besitz Kenaans (und reicher Nachkommenschaft) von Jahwe zugeschworen worden ist, so muss Jahwe diesen Schwur unter allen Umständen zu Stand und Wesen bringen, kann die Erfüllung seiner Verheissungen an die Väter also nicht abhängig machen von irgend welchen von den Nachkommen zu erfüllenden Bedingungen. War also einmal von einer ברית mit den Vätern hinsichtlich Kenaans die Rede, so konnte das nur eine ברית mit einseitiger, Gott aufliegender Verpflichtung sein, wofern

---

gegebenen Problems zu sein. — Unverständlich ist es mir, dass Steuernagel (Komm. z. Deut. S. XXVII ff.) wieder mit Emphase gegen die Hypothese Kuenens von dem Verhältnis zwischen Bundesbuch und Deuteronomium ankämpft und sich zu der Behauptung versteigt, D(^{1}) habe das Bundesbuch überhaupt nicht gekannt! Sein Beweis steht doch auf gar zu schwachen Füssen und fragt nach Gründen für die Verschiedenheit beider Gesetzeskörper, als ob es in Israel keine rechtsgeschichtliche Entwicklung gegeben hat. Ich möchte wol wissen, warum D das Bundesbuch, wenn es dieses ersetzen wollte, „vollständig aufgenommen haben müsste!“ Nebenbei bemerkt: haben wir denn überhaupt beide Gesetzessammlungen intakt überliefert erhalten? Das Bundesbuch ganz gewiss nicht, vgl. mein „Deuteronomium“ (Leipzig 1894), besonders cap. II und III.

nicht, wie später bei P, die Beschneidung als Gegenleistung gefordert wurde.

Tatsächlich hören wir nun da, wo zum ersten Male der Gedanke der einfachen Zusage Kenaans an die Erzväter dem der ברית zwischen Jahwe und diesen weicht, nämlich eben Gen. 15, 17 ff., von einer in dem Gedankenkreise von D unmöglichen einseitig verpflichtenden ברית. Es ist das offenbar ein Versuch, das alte Volksdogma von der Unverletzlichkeit des Besitzes Kenaans sicher zu stellen gegen die Ansprüche der profetischen Predigt und ihre Opposition gegen die natürliche Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gott und Volk, aber auch sicher zu stellen gegen die rauhen Tatsachen der Geschichte, die diesem Dogma je länger je mehr ins Gesicht schlugen. Hatte Jahwe einst dem Erzvater Abraham die feierliche, durch ברית erhärtete Verheissung des Besitzes Kenaans gegeben, so konnte man getrost den Stürmen der Zeit entgegengehen — so dachte das Volk in seiner naiven Art zur Zeit Jeremjas, so dachten auch noch Ezechiels Zeitgenossen, daher seine scharfe Polemik 33, 24.

So hat aber auch das Volk schon ein Menschenalter vor Jeremja gedacht, denn die Gestalt des zweifelnden Abraham, der da ängstlich fragt: woran soll ich erkennen, dass du mir das Land geben wirst? (Gen. 15, 7 f.), und die ihm von Jahwe zugeschworene Verheissung „deinem Samen will ich dieses Land verleihen vom Flusse an der Grenze Egyptens bis zum Eufratstrom“ — ist älter als das Deuteronomium, das diesen Gedanken aufnimmt und umbildet. Er ist wol letztlich aus der ersten grossen Krisis von 722 erwachsen und immer wieder nahe gelegt worden durch die drohende Gefahr, die aus der Politik der benachbarten Weltreiche im Süden und Osten sich ergab, stellt also eine auf die Wirkung der Profetie zurückgehende Entwicklungsstufe der Volksreligion dar.

Gen. 15, 17 ist also das Mittelglied in einem religiösen Vorstellungsprozess, der von der naiven natürlichen Betrachtungsweise der vorprofetischen Zeit hinüberleitet zu dem durch

das Deuteronomium in die Religion des Volkes eingeführten profetischen Grundgedanken von dem religiös-sittlichen Verhältnis zwischen Gott und Volk. Die ברית-Idee entfernt sich von Gen. 12, 7 gleich weit wie von Gedanken wie Dt. 4, 39 f. und ähnlichen: von jenem Zuge der Volksreligion trennt sie die Reflexion über Gott und Volk, die dem naiven Glauben von Gen. 12, 7 völlig mangelt; denn sie beruht letztlich auf einem religiös und national interessierten Nachdenken über Jahwes Wesen, dessen naiv menschlich gedachte temperamentvolle, unkontrollierbare und launische Art dem entwickelteren religiösen Denken auch des Volkes im 8. und 7. Jahrhundert ein Problem zu werden begann. Die Profeten hatten die Lösung dieses Problems in der Erkenntnis des überweltlichen Gottes der Gerechtigkeit, der Heiligkeit und — was allerdings nur Hoseas alle überragende religiöse Grösse zu finden vermochte — der Liebe gefunden, das volksmässige Denken half sich mit der Idee der ברית, die dem Unbestimmten im Wesen Jahwes das Beängstigende nahm, es gewissermassen durch einen Zwang, den er sich selbst auferlegte, in ruhiges, stetiges und damit zuverlässiges Handeln umsetzte. So hatte schon die alte jahwistische und elohistische Überlieferung in der Geburtsstunde Israels, beim Auszuge aus Egypten, den Gott vom Sinai durch das Idol der heiligen Lade an das Volk zu fesseln versucht und dadurch eine sichtbare Bürgschaft für Jahwes Gegenwart geschaffen; so hat dann Jahrhunderte später die Volksreligion sich ihres Gottes und der mit ihm gesetzten nationalen Existenz durch den Glauben an die ברית Jahwes mit Abraham betreffs dauernden Besitzes des Landes Kenaan von neuem versichert.

Und dieses Element der Volksreligion hat nun das Deuteronomium, getreu seinem Charakter als Kompromiss zwischen dem Idealismus der profetischen Forderungen und dem Realismus der volkstümlichen Erkenntnis, aufgenommen und in sein heilsgeschichtliches System eingefügt, das mit dem Erzväterbunde beginnend und über den Horeb- und

Moabbund bis in die Gegenwart und wieder über diese hinaus in eine unabsehbare Zukunft führend (Kraetzschmar S. 137f.) die festeste Bürgschaft der Liebe und Treue Jahwes darstellt. Dabei ist es aber höchst interessant zu beobachten, wie D den durch die Aufnahme jenes volkstümlichen religiösen Elementes geschaffenen Widerspruch wettzumachen sucht. Einmal wird, was bisher von dem Volke in Egypten galt (vgl. z. B. Am. 9, 7 und 3, 2; Hos. 11, 1 und 13, 4), auf die Erzväter übertragen: sie allein und ihre Nachkommen hat Jahwe geliebt und „erwählt“. Zweitens aber sucht man nicht nur nach Motiven für Israels besonderes Verhältnis zu Jahwe, *sondern man ist auch bemüht, schon das Verhältnis Gottes zu den Erzvätern in eine Art* ברית *mit gegenseitiger Verpflichtung umzudeuten*, um die an und für sich der religiösen Gedankenwelt von D entgegenstehenden, aber offenbar tief im Bewusstsein des Volkes wurzelnden Gedanken von Gen. 15, 17 f. heilsgeschichtlich verwerten zu können. Daher Auffassungen von Abrahams Stellung zu Gott wie Gen. 18, 19; 22, 15 ff. und 26, 3 ff. (vgl. o. S. 37f.) u. ä. m.: *die Pflichten, die das Volk in der Horeb- und Moabberith erstmalig übernimmt, werden stillschweigend oder ausdrücklich als von den Erzvätern erfüllt hingestellt.* Dadurch wird zwar der volkstümliche Glaube von Gen. 15, 17 f. geschickt in das „Bund“system eingeflochten und schliesslich die ברית mit den Erzvätern zum Grundstein des ganzen heilsgeschichtlichen Gebäudes gemacht, sodass sie das ganze weitere Verhalten Jahwes Israel gegenüber ein für allemal fest bestimmt (Kraetzschmar S. 128), aber der Reiz des volksmässigen religiösen Empfindens ist dadurch auch verloren gegangen. An seine Stelle tritt die Theologie. —

So vielfach nun aber auch die Idee des Erzväterbundes und seiner für die Heilsgeschichte grundlegenden und normirenden Bedeutung im Deuteronomium und über dasselbe hinaus im A. T. zum Ausdruck gebracht ist, so darf doch

darüber nicht ausser acht gelassen werden, dass ihr gegenüber der einfachere, ausserhalb einer heilsgeschichtlichen Betrachtung stehende, weil die Erzväter ignorirende Gedanke der Verleihung des Landes Kenaan an das Volk weit überwiegt: er findet sich (ausser in J und E, vgl. Jos. 1, 2. 9. 14) sowol im Kern von D als auch in der Literatur der von D ausgegangenen oder irgendwie beeinflussten Kreise D[s], Jeremja, Ezechiel, Heiligkeitsgesetz (H) und selbst noch P, wenngleich hier die Auslegung des für diese Vorstellung charakteristischen Verbums נתן nach Gen. 17, also als Bezeichnung einer wirklichen ברית, unumgänglich ist.

Diese heilsgeschichtliche Bedeutung von נתן mag ja nun auch hier und da, uns z. T. unkontrollirbar, den Schriftstellern von D und D[s] vorgeschwebt haben, mit Sicherheit da, wo auf die „Väter" Bezug genommen wird (vgl. in der Tabelle S. 38ff. Nr. 78—80; 82; 84—85). Aber für die grössere Zahl der oben zusammengetragenen Stellen beweist gerade das völlige Fehlen einer Rückbeziehung auf die Erzväter, dass wir es hier mit der alten volkstümlichen, aus Gen. 12, 7 bekannten Anschauung über das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel betreffs der Verleihung des Landes Kenaan zu tun haben.

Und das ist eben das Interessante: beide religiösen Vorstellungen über das Besitzrecht Israels an Kenaan, die volkstümlich-naive und die heilsgeschichtlich-reflektirte gehen in der Literatur des 7. und 6. Jahrhunderts zum grössten Teile unvermittelt neben einander her. Das hat seinen Grund zu einem Teile darin, dass dieses Stadium der Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion einer doppelten Tradition über die Anfänge des Volkes gegenüberstand, der sozusagen geschichtlich fundamentirten, die die Geburtsstunde des Volkes in der Befreiung aus Egypten durch den Jahwe vom Sinai erblickte — das ist auch die Anschauung der älteren Profeten — und der auf der Vätersage sich aufbauenden, die die Anfänge

des Volkes künstlich in einen vorgeschichtlichen Aufenthalt seiner Urahnen in Kenaan zurückdatirt. Beide Vorstellungen sind durchaus auf dem Boden des volkstümlichen Denkens erwachsen und gepflegt worden, aber während jene ältere und historisch begründete durch die Profetie aufgenommen und in den tiefreligiösen Gedanken der Erwählung Israels als des erstgeborenen Sohnes Jahwes und der dadurch dem Volke auferlegten Liebespflicht gegen seinen Gott umgegossen wurde, ist diese, die jüngere und künstlich-systematisirende, von der sich bei keinem der älteren Profeten eine Spur findet, durch die ברית-Vorstellung schliesslich zu einer Art Dogma der Volksreligion geworden, das trotz dem Versuche des Deuteronomiums, es mit der in der profetischen Predigt wurzelnden heilsgeschichtlichen Betrachtung der Stellung Israels in der Völkerwelt zu verschmelzen, stets in Opposition gegen den Gottesbegriff der Profeten blieb: diese wussten, dass dem heiligen Gotte nur ein Volk reines Herzens und reiner Lippe wolgefallen könne, und dass Israels Anspruch, Jahwes Volk zu sein, an der göttlichen Gerechtigkeit seine Schranke findet; darum predigten sie den Gott, der eben um seiner heiligen Liebe willen sein Volk im Gericht bis zur Vernichtung strafen, der aber auch dem gläubigen Reste eine Zeit neuer und grösserer Herrlichkeit heraufführen werde. Das Volksdogma von der ברית Jahwes mit Abraham dagegen samt allen in der Vätersage niedergelegten nationalen Aspirationen lebte ganz im Diesseits, es kettete nicht das Volk mit Seilen der Liebe und des Gehorsams an seinen Gott, sondern band den Gott mit weltlichem Begehr an sein Volk, suchte ihn durch heiligste Selbstverpflichtung zu zwingen, das dem Volke zu gewähren, was doch bei dem unheiligen Wesen Israels unmöglich war, nämlich die dauernde Existenz in dem Lande, das die Legende bereits die Erzväter für ihre Nachkommen mit Beschlag belegen liess. Dieses Dogma von dem göttlichen Muss der Verheissung hat schliesslich gesiegt trotz dem Deuteronomium, vgl. Ez. 33, 24; aber es hat diesen Sieg mit

dem Untergang des Volkes und des Gottes von Gen. 15, 17 f. bezahlt. Über ihn triumphirte der Gott der Profeten, wie ihn das Deuteronomium gepredigt hatte, zwar immer noch der Gott der Verheissungen, aber doch auch der Gott heiliger Gerechtigkeit.

Merkwürdig, wie nun dieser Erzväterbund, der im Mittelpunkt des gesamten religiösen Lebens Israels im 7. und 6. Jahrhundert steht und erst recht bei P durch die Umbiegung zu einer wirklichen gegenseitig verpflichtenden ברית mittels des Beschneidungsgebotes „das konstitutive Element des sich auf Rechten und Pflichten aufbauenden religiösen Verhältnisses“ bildet (Kraetzschmar S. 204), in der weiteren exilischen und nachexilischen Literatur völlig in den Hintergrund tritt! Ausser beim Chronisten wird er nämlich nur dreimal erwähnt, in dem Gebete Nech. 9, 7f., über das oben S. 28 bereits gesprochen worden ist, in der späten Stelle Mich. 7, 20, wo auf die Verheissungen an die Erzväter als die Bürgschaft für das einstige Erbarmen Gottes mit dem exilirten Volk rekurrirt wird, und endlich ψ 105, 8ff. und 42, wo der Bund mit Abraham (= דבר קדשׁי v. 42), der Schwur an Jischaq und die „Satzung“ (חק) für Jaqob — eine Offenbarungstrias, die „an der Darstellung des jehowistischen und priesterlichen Werkes ihre Begründung hat“ (Kraetzschmar S. 223) — als in der göttlichen Geschichte des Volkes erfüllt dargestellt wird. Freilich liegt ja die Idee des Erzväterbundes auch Gedanken wie Jes. 41, 8 und Jer. 33, 26 zu Grunde aber das ändert nichts an jener religionsgeschichtlich merkwürdigen Tatsache, deren Erklärung einerseits in der fortschreitenden Umbildung des Begriffs ברית liegt, der mit תורה identifizirt am Ende die jüdische Religion überhaupt bezeichnete, andrerseits in der gesteigerten Wertung der Davidberith (vgl. Kraetzschmar S. 63ff.), auf der die messianische Hoffnung und damit, weil sie die Verwirklichung des Heils in sich schloss, die Religion überhaupt beruhte. „Wie sonst Abraham, so wird (ψ 89 und 132) David als Vertreter

des ganzen Volkes betrachtet“ sagt Wellhausen treffend (Geschichte[1] 1894 S. 167 Anm. 2).

So machte sich schliesslich aller theologischen Spekulation zum Trotz die unumstössliche geschichtliche Grundlage der Religion Israels doch wieder geltend. Der Gott „Abrahams Jischaqs und Jaqobs“ trat zurück hinter dem treuen Gott der Geschichte, der sein Volk unter Zeichen und Wundern aus Egypten ausgeführt hatte, der durch Mose seine Thora gegeben und mit seinem Knechte David einen ewigen Bund geschlossen, und der jetzt und in alle Zukunft diesem seinem Volke seine Gnade bewahren wird und es erlösen aus allen seinen Sünden. Gegen diese Macht des religiösen Erlebnisses, des inneren und äusseren, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vermochte sich keine Theorie und Dogmatik zu halten.

Und dogmatischer Theorie steckte allerdings ein gut Teil in der deuteronomischen Bewegung. Auch in ihrem „Gott Abrahams, Jischaqs und Jaqobs“, der ja selbst wieder Produkt einer die urwüchsige Vätersage unter dem Gesichtswinkel der Heilsgeschichte systematisirenden Betrachtungsweise war.[26]) Der geistige Höhenunterschied zwischen der ältesten aus Mythos, Geschlechts- und Lokalsage bunt gemischten Urvätergeschichte und der uns überlieferten jehowistisch-deuteronomistischen Patriarchenlegende ist vielleicht noch stärker gewesen als der zwischen JE und P.

II. Sara.

Vgl. Gen. 25, 10. 12 und 49, 31.

Der Name wird (in der Form שׂרה) nur einmal im A. T.

---

[26]) Es ist charakteristisch, dass schon Ezechiel das heilsgeschichtliche Schema von D gelegentlich wieder durchbricht und von dem Lande, „das ich meinem Knechte Jaqob verliehen habe“, spricht (28, 25 und 37, 25). Das war allerdings das Ursprüngliche in der Volkssage, denn ehe sie von Abraham erzählte, berichtete sie von Jaqob = Israel (und Jischaq) und davon, dass Jahwe den בני ישׂראל, die aus Egypten kamen, das Land Kenaan zum Eigentum gegeben habe. Abraham ist nachweislich die jüngste Figur der Vätersage.

erwähnt, Jes. 51, 2, und zwar mit Abraham zusammen als Typus des Glaubens, vgl. oben S. 24 und 28f.

III. Hagar.

Vgl. Gen. 25, 12.

Nur als nomen gentilicium für den in der Nähe des Hauran wohnenden arabischen Stamm der Hagriter (der Ḥagaranû der Keilinschriften) vorhanden:

הַגְרִי 1. Chron. 27, 31 — הגרים ψ 83, 7 — ההגריאים oder ההגראים 1. Chron. 5, 10. 19. 20.[1])

In der Vätersage ist die Bezeichnung Hagars als der Egypterin ein stehender Zug. Als Nachkommen ihres in der Steppe Paran (westlich von Edom) ansässigen und mit einer Egypterin verheirateten Sohnes werden nur arabische Stämme der Wüste südlich und südöstlich vom Toten Meere genannt, nicht aber die Hagriter, die vielmehr nach den oben zitirten Stellen der Chronik als Gegner der ostjordanischen Stämme Reuben, Gad und Menasche östlich von Gilad wohnhaft gedacht sind. Dillmann (Komm. z. Gen. S. 315) hält es daher für fraglich, ob diese Hagriter, die bei Ptolemaios neben die Batanaeer gestellt werden, überhaupt mit der Hagar der Patriarchensage zusammenhängen. Winkler sucht durch die Vermutung zu helfen, dass das keilschriftliche Muṣri (= מצרים) teils ein nordsyrisches, teils ein nordarabisches Land bezeichne, sodass also Hagar bei dieser Annahme für Nordarabien gerettet wäre.

IV. Jischmael.

Gen. 28, 9; 36, 6.

Ausser in den Wiederholungen der Chronik, 1. Chron. 1, 28. 29. 31, nur als gentilicium vorhanden:

---

[1]) 1. Chron. 11, 38 ist nach der Parallele 2. Sam. 23, 36 הַגָּדִי zu lesen. Kittel (books of Chron.) liest בני הגדי für mass. מִבְחָר בֶּן־הַגְרִי.

הַיִּשְׁמְעֵאלִי und הַיִּשְׁמְעֵלִי 1. Chron. 2, 17 und 27, 30; dort wird ein Schwager Davids, der Jischmaelit Jeter, hier einer seiner Beamten, der Jischmaelit Obil, erwähnt. An eine Karawane von Jischmaeliten verkaufen die Brüder den Josef, Gen. 37, 25. 27f.; 39, 1.

Jud. 8, 24 wirft eine höchst ungeschickte Glosse die von Gideon besiegten Midjaniter mit den Jischmaelitern zusammen, was nach der ethnographischen Genealogie der Genesis, cap. 25, die מדין von Abraham durch die Qetura ableitet, unmöglich ist. „Der Glossator weiss, dass die Nomaden Ohrringe tragen, und ist gewohnt, diese [soll heissen: die Nomaden] Ismaeliter zu nennen", Budde Komm. S. 67.

ψ 83, 7 (vgl. oben S. 54) stellt die Jischmaeliter mit Edom in Parallele als Gegner der jüdischen Gemeinde; gemeint sind die Beduinen der nordarabischen Wüste, 1. Makk. 5, 39.

V. Qetura.

1. Chron. 1, 32 und 33.

VI. Terach.

Jos. 24, 2 (Glosse, s. o. S. 25f.), 1. Chron. 1, 26.

VII. Haran.

[Num. 32, 36 E nennt eine gaditische Stadt בית הרן, vgl. Jos. 13, 27 P בית הרם].

VIII. Nachor.

Jos. 24, 2 (Glosse, s. o. S. 25f.).

IX. Lot.

Nur in der Verbindung בני לוט (s. Nr. XI und XI) erhalten: Dt. 2, 9. 19; ψ 83, 9.

X. Moab (Gen. 19, 37).

a) Als Name des Volkes und Landes steht am häufigsten das einfache

מֹואב: Ex. 15, 15

Num. 21, 11. 13. 15. 26; 22, 1. 3. 4. 7. 8. 10. 14. 21; 23, 6. 7. 17; 24, 17; 25, 1

Dt. 2, 9

Jos. 24, 9

Jud. 3, 12. 14. 15. 17. 28—30; 10, 6; 11, 17. 25

1. Sam. 12, 9; 14, 47; 22, 3. 4

2. Sam. 8, 2. 12

1. Reg. 11, 7. 33

2. Reg. 1, 1; 3, 4. 5. 7. 10. 13. 18. 21—24. 26; 13, 20; 23, 13; 24, 2

Jes. 11, 14; 15, 1. 2. 4. 5. 9; 16, 2. 4. 6. 7. 11—14; 25, 10;

Jer. 9, 25; 25, 21; 27, 3; 40, 11; 48, 1. 2. 4. 9. 11. 13. 15. 16. 18. 20. 25. 26. 28. 29. 35. 36. 38—47

Ez. 25, 8. 9. 11

Am. 2, 1. 2

Mich. 6, 5

Zeph. 2, 8. 9

ψ 60, 10; 83, 7; 108, 10

Dan. 11, 41

1. Chron. 4, 22; 11, 22; 18, 2. 11

2. Chron. 20, 10. 22. 23

b) ארץ מואב (häufiger nur im Rahmen des Deuteronomiums)

Dt. 1, 5; 28, 69; 32, 49; 34, 5. 6

Jud. 11, 15. 18

Jer. 48, 24. 33

c) ערבות מואב (Sondergut von P und Rp)

Num. 22, 1; 26, 3. 63; 31, 12; 33, 48—50; 35, 1 36, 13

Dt. 34, 1. 8

Jos. 13, 32

d) שדה מואב (so immer im Buche Ruth)
Gen. 36, 35 J
Num. 21, 10 JE
Ruth 1, 1. 2. 6. 22; 2, 6; 4, 3
1. Chron. 1, 46; 8, 8

e) גבול מואב:
Num. 33, 44
Dt. 2, 18
Jud. 11, 18
Jes. 15, 8

f) מדבר מואב, nur einmal, Dt. 2, 8.
Singulär ist auch die Verbindung

g) בני מואב 2. Chron. 20, 1 (wol unter Einfluss des folgenden בני עמון geschrieben).

h) Einzelheiten. Das männliche und weibliche gentilicium (מואבי — מואבים, מואביה — מאביות, מואבית) ausser Dt. 2, 11. 29; 23, 4 nur in Ezr., Nech., Chron. und Ruth. Diese Bildungen gehören der späteren Sprache an.

Häufiger findet sich als Parallele zu מואב

עָר מואב oder nur עָר: Num. 21, 15. 28
Dt. 2, 9. 18. 29
Jes. 15, 1

ער ist die nordöstliche Grenzstadt des Landes, die für die durchziehenden Israeliten hauptsächlich in Betracht kam. An letzterer Stelle steht die Bezeichnung als pars pro toto in Parallele mit

קִיר מואב, der im südlichen Teile des Landes gelegenen Hauptfestung, die wahrscheinlich mit קיר חֶרֶשׂ oder קיר חֲרֶשֶׂת (Jes. 16, 7 und 11; Jer. 48, 31 und 36; 2. Reg. 3, 25) identisch ist. Die Identität von עָר מ״ und קִיר מ״ ist durchaus zweifelhaft, sicher dagegen die von עָר מ״ und

עִיר מואב (so einmal Num. 22, 36).

Erwähnt wird ausserdem einmal eine Stadt

מִצְפֵּה מואב (1. Sam. 22, 3), von der sich nur sagen lässt, dass sie ebenfalls eine Bergfeste gewesen sein muss.

Als Eigennamen kennen die Listen in Ezra und Nechemja ein altes Geschlecht פחת מואב (Ezr. 2, 6; 8, 4; 10, 30; Nech. 3, 11; 7, 11; 10, 15) — eine ganz singuläre Bildung.

XI. Ammon. (Gen. 19, 38).

a) Name des Volkes ist fast durchgehend
בני עמון: Num. 21, 24
Dt. 3, 16
Jos. 12, 2; 13, 10
Jud. 3, 13; 10, 6. 7. 9. 11. 17. 18; 11, 4—6. 8. 9. 12—14. 27—33. 36; 12, 1—3
1. Sam. 12, 12; 14, 47
2. Sam. 8, 12; 10, 1. 3. 6. 8. 10. 11. 14. 19; 11, 1; 12, 9. 31
1. Reg. 11, 7. 33
2. Reg. 23, 13; 24, 2
Jes. 11, 14
Jer. 9, 25; 25, 21; 27, 3; 40, 11. 14; 41, 10. 15; 49, 1. 6
Ez. 21, 33; 25, 2. 3. 5. 10
Am. 1, 13
Zeph. 2, 8. 9
Dan. 11, 41
1. Chron. 18, 11; 19, 1. 3. 6. 7. 9. 11. 12. 15. 19; 20, 3
2. Chron. 20, 1. 10. 22. 23; 27, 5

Name des Landes der Ammoniter ist
ארץ בני עמון: Dt. 2, 19. 37
Jos. 13, 25
Jud. 11, 15
2. Sam. 10, 2
1. Chron. 19, 2; 20, 1

Nur an zwei Stellen, 1. Sam. 11, 11 und ψ 83, 8, heisst das Volk einfach עמון; aber an ersterer Stelle liest der

Syrer כ״ בני, und das wird das richtige sein; ψ 83, 8 aber ist Poesie, und das Metrum verlangt hier einfaches Ammon:

גבל ועמון ועמלק ‖ פלשת עם ישבי צור

b) Des öfteren erwähnt wird die Hauptstadt des Landes, רַבַּת עמון oder kurz רַבָּה:

Dt. 3, 11
Jos. 13, 25
2. Sam. 11, 1; 12, 26. 27. 29; 17, 27
Jer. 49, 2. 3
Ez. 21, 25; 25, 5
Am. 1, 14
1. Chron. 20, 1

c) Nomina gentilicia sind: עמוני — עמונים, עמונית — עַמֳּנִיּוֹת so Dt. 2, 20; 23, 4; 1. Sam. 11, 1. 2; 2. Sam. 23, 37; 1. Reg. 11, 1. 5; 14, 21. 31, häufiger in Ezr., Nech. und Chron.

Als Eigennamen hat P in Jos. 18, 24 כְּפַר הָעַמּוֹנִי, den Namen einer benjaminitischen Ortschaft ganz unbekannter Lage; die Mass. wollte כ״ הָעַמֹּנָה gelesen wissen. — Eine Anspielung auf die Gen. 19 aufbewahrte Volkssage vom schmutzigen Ursprunge der beiden Völker Moab und Ammon lässt sich nirgends in der alttestamentlichen Literatur konstatiren.

XII. Jischaq.

Rückbeziehungen auf die Lebensgeschichte des zweiten Patriarchen innerhalb der Genesis 35, 27 und 49, 31.

Zu 28, 13; 31, 42; 32, 10; 48, 15 und 50, 24 vgl. o. S. 21.

Eine gesonderte Betrachtung verlangen die 3 der Quelle E angehörigen Stellen 31, 42 und 53 und 46, 1.

Was bedeutet פחד יצחק (31, 42. 53)? Die Parallele mit אלהי אבי אברהם (das 2. אלהי wird mit Lxx und Vulg. zu streichen sein) legt es nahe, פחד mit אלהים auf eine Stufe zu stellen im Sinne von numen tremendum Isaaci, aber es fragt

sich, ob nicht hinter dem immerhin seltsamen Ausdruck noch etwas anderes als ein Bild für Jahwe verborgen liegt.

Der Sprachgebrauch giebt hierauf Antwort: er kennt den פחד יהוה (1. Sam. 11, 7; Jes. 2, 10. 19. 21; 2. Chron. 14, 13; 17, 10; 19, 7; [1. Chron. 14, 17]); auch den פ״ אלהים (ψ 36, 2; 2. Chron. 20, 29) und eine Reihe anderer Genitivverbindungen, so: פ״ היהודים Esth. 8, 17, פ״ מרדכי Esth. 9, 3, פ״ לבבך Dt. 28, 67, פ״ אויב ψ 64, 2; פ״ לילה ψ 91, 5 und ähnlich Cant. 3, 8; פ״ רעה Prov. 1, 33, פ״ פתאם Prov. 3, 25 (vgl. dazu ausserdem Dt. 2, 25; 11, 25; ψ 105, 38; 119, 120; Prov. 1, 26. 27; Job 13, 11; Esth. 9, 2); ferner den absoluten Gebrauch des Wortes: Ex. 15, 16; Jes. 24, 17. 18; Jer. 30, 5; 48, 43. 44; 49, 5; ψ 14, 5; 31, 12; 53, 6; Job 3, 25; 4, 14; 15, 21; 21, 9; 22, 10; 25, 2; 31, 23; 39, 16. 22; Thren. 3, 47. Damit ist die Erkenntnis gewonnen, dass פחד in der älteren Literatur sehr selten, in der Poesie der exilischen und nachexilischen Zeit, besonders im Hiob, sehr häufig vorkommt, und dass bei Zusammensetzungen der folgende Genetiv in der älteren Sprache stets die Ursache oder den Urheber des פחד bezeichnet. Das führt darauf, in der Verbindung פחד יצחק das nomen proprium nicht als Genitivus subjectivus, sondern als objectivus zu fassen: Jischaq ist es, der den פחד verbreitet, d. h. der Ausdruck ist ursprünglich nicht eine „altertümliche Benennung Gottes" (so Dillm.), sondern die Bezeichnung einer Gottheit oder eines Dämons יצחק; so richtig Holzinger, der den Ausdruck מלאך ה״ vergleicht [vgl. Gen. 48, 16!] und hinsichtlich der in dem Ausdruck zu Tage tretenden Gottesvorstellung auf das bekannte יהוה צבאות hinweist. Indertat wird es das wahrscheinlichste sein, dass פחד יצחק eine alte, verschollene, jedenfalls im Bewusstsein des profetischen Erzählers nicht mehr lebendige kriegerische Stammesgottheit ist, und dass der Schwur, den Jaqob Gen. 31, 53 nach der elohistischen Erzählung seinem Schwiegervater Laban leistet, ursprünglich nicht dem פחד אביו יצחק, als dem Gotte seines Vaters, galt, sondern eben der Gottheit יצחק selbst, deren Verehrer in einem alten süd-

lichen Stamme יִשְׂחָקְאֵל (zur Namenbildung vgl. E. Meyer, ZtaW. 1886 S. 4ff.) zu suchen wären.

Von hier aus erscheint dann auch das Opfer Jaqobs in Beer Scheba, vor seinem Aufbruch nach Egypten (Gen. 46, 1) in hellerer Beleuchtung: schwerlich galt dieses Dankopfer ursprünglich dem Jahwe als dem Gotte seines Vaters Jischaq, sondern der in Beer Scheba lokalisirten Stammesgottheit ישחק. —

Zu Ex. 2, 24; 3, 6. 15. 16; 4, 5; 6, 3. 8; 32, 13; 33, 1; Lev. 26, 42; Num. 32, 11; Dt. 1, 8; 6, 10; 9, 5. 27; 29, 12; 30, 20; 34, 4; Jos. 24, 3f.; 1. Reg. 18, 36; 2. Reg. 13, 23; Jer. 33, 26; ψ 105, 9; 1. Chron. 16, 16; 29, 18; 2. Chron. 30, 6 vgl. o. S. 21ff. —

Wiederholungen der Sage von Jischaq liegen vor 1. Chron. 1, 28 und 34. —

Ausser in der, bei dem Namen Jahwes und der Erwähnung des mit den Vätern geschlossenen Bundes häufiger wiederkehrenden Formel „Abraham, Jischaq, Jaqob resp. Israel“ und in der einmal sich findenden Bezeichnung des Volkes als „Same Abrahams Jischaqs und Jaqobs“ Jer. 33, 26 wird der Name des zweiten Patriarchen, und auch lediglich der Name als Bezeichnung für das Volk, nur zwei Mal im ganzen Bereiche des A. T. erwähnt, und zwar vom Profeten Amos (7, 9 und 16); dort heisst es: *„Verwüstet sollen werden die Höhen Jischaqs und die Heiligtümer Israels zerstört werden (und mit dem Schwerte will ich mich gegen das Haus Jerobeams wenden)“;* hier: *„— — du darfst nicht als Profet gegen Israel auftreten, noch dich auslassen über das Haus Jischaqs“.*

Beidemal ist die Parallele ישחק (במות) — ישראל (מקדשי) resp. ישראל — בית ישחק ganz einzigartig, sodass die von Lxx vorausgesetzten Textformen nicht unbeachtet bleiben dürfen. Sie schreiben nämlich 7, 9: *και ἀφανισθησονται βωμοι του γελωτος*, was vielleicht auf במות משחק (vgl. Hab. 1, 10 *ἁπαξ λεγομενον*) zurückzuführen ist, während sie 7, 16 als

Parallele zu Israel בית יעקב gelesen haben. Es könnte nun allerdings in ב" משחק ein Wortspiel mit יצחק liegen sollen, aber Sicheres lässt sich natürlich nicht ausmachen, ebenso wenig wie der Gebrauch des Namens ישחק (so, nicht יצחק, vgl. Jer. 33, 26 und ψ 105, 9) bei Amos angesichts des Schweigens der gesamten alttestamentlichen Literatur von vornherein abgewiesen werden darf. Er konnte in ישחק einen Lieblingsausdruck haben wie sein jüngerer Zeitgenosse Hosea in אפרים.

XIII. Ribqa.

Gen. 35, 8 E und 49, 31 P.

XIV. Laban.

Gen. 32, 5; 46, 18 und 25. — Zu bemerken ist hier, dass sowol P Laban (und Betuel Gen. 25, 20; 28, 5) als den „Aramäer“ bezeichnet (Gen. 25, 20; 28, 5), wie auch E (Gen. 31, 20. 24). Bei P ist ganz deutlich, warum dieses Unterscheidungsmerkmal zugefügt wird (vgl. Budde Urgesch. 421 ff.): Betuel und Laban (und Ribqa) sollen — der älteren Überlieferung zum Trotz (Schem — Arpakhschad — Terach — Nachor — Us — Betuel, bei J 22, 20 ff. und 24, 4) — aus dem direkten väterlichen Verwandtschaftsverhältnis mit den Terachiden ausgeschlossen und zu Angehörigen zwar des Völkerzweiges der Semiten (10, 22), aber nicht der auserwählten Linie Arpakhschad — Terach herabgedrückt werden; sie sind eben nur mütterlicherseits durch Ribqa Verwandte, nur „Aramäer“. Seinen Grund wird das, wie Budde gewiss richtig vermutet, in jüdisch-theokratischen Erwägungen des nachexilischen Verfassers haben, der von nächsten zum Konnubium zuzulassenden Verwandten Abrahams nichts wissen wollte. Als ethnographische Genealogie wird für P vorauszusetzen sein die Linie Schem — Aram — Us — Betuel (vgl. 10, 22 mit 22, 20 ff.).

Weniger durchsichtig ist der zweimalige Gebrauch des הארמי bei E, 31, 20 und 24. Budde sucht die Apposition da-

durch fortzuschaffen, dass er sie für einen Einschub nach P erklärt, aber das ist einfach ein Gewaltakt.

Gewiss ist es auffällig, dass Laban nur hier, vor dem Bundesschluss mit Jaqob, als „der Aramäer“ bezeichnet wird, und es könnte scheinen, als sei 31, 44—54, die Festsetzung des Gilad-Gebirges als Grenze zwischen Aramäern und Hebräern, letztlich der Grund dieses Zusatzes; aber Holzinger (Komm. S. 203) verweist mit Recht auf das Zeugnis Dt. 26, 5, das bei der deutlichen Rücksichtnahme des Deuteronomiums auf die Erzählung des Elohisten unbedingt beachtet werden muss, und betont, dass P „schliesslich für die Abweichung von J (bei dem die Familie Betuels zu den Nachoriden gehört 29, 5) in diesem Punkte doch einen Anhaltspunkt gehabt haben muss“.

Gen. 24, 50 J ist Betuel Glosse.

XV. Aram.

Zur Genealogie vgl. Gen. 10, 22 P die Linie: Schem — Aram — Us, Chul, Geter, Masch (vgl. 1. Chron. 1, 17) und Gen. 22, 20 f. J die Linie: Schem — Arpakschad — Terach — Nachor — Qemuel — Aram. Dass beide ארם nicht identisch wären, müsste erst bewiesen werden.

Nach Am. 9, 7 haben die Aramäer ehedem in Qir (קיר, nur noch Jes. 22, 6 in Parallele mit Elam) gesessen, dorthin sollen sie wegen ihrer Sünden zurück als Gefangene, Am. 1, 5 (vgl. 2. Reg. 16, 9, wo aber Lxx—B קיר nicht gelesen hat [A *Κυρηνηνδε!*], sodass der Verdacht einer Korrektur nach Am. 1, 5 nahe liegt). Gemeint ist wol zunächst nur ארם דמשק. Qir ist bislang noch unbekannt. Über Hos. 12, 13 שדה ארם wird später zu handeln sein.

Zur Geschichte der Beziehungen zwischen Israel und Aram vgl. Num. 23, 7; Jud. 3, 10; 10. 6.

2. Sam. 8, 5—6. 13; 10, 9. 11. 13—19; 15, 8.

1. Reg. 10, 29; 11, 25; 15, 18; 19, 15; 20, 1. 20—23. 26—29; 22, 1. 3. 11. 31. 35.

2. Reg. 5, 1. 2. 5; 6, 8—9. 11. 23—24; 7, 4—6. 10. 12. 14—16;

8, 7. 9. 13. 28. 29; 9, 14. 15; 12, 18. 19; 13, 3—5. 7. 17. 19. 22—24; 15, 37; 16, 5—7; 24, 2.
1. Chron. 2, 23; 18, 5—6; 19, 10. 12. 14—19.
2. Chron. 1, 17; 16, 2. 7; 18, 10. 30. 34; 22, 5. 6; 24, 23. 24; 28, 5. 23.
Jes. 7, 1. 2. 4—5. 8; 9, 11; 17, 3.
Jer. 35, 11 (Ez. 27, 16).

XVI. Jaqobs Grab.

Abgesehen von der vielfachen Verknüpfung des Namens Jaqob (= Israel) mit der Bundesidee und der in der Hauptsache bereits oben S. 25f. besprochenen Rekapitulation der Vätersage in Jos. 24, 2 ff. sind die Aussagen des Hexateuch über den dritten Erzvater höchst dürftig.

Genannt wird ausser dem Zuge Jaqobs nach Egypten Ex. 1, 1 P *(dies sind die Namen der* בני ישׂראל, *die nach Egypten gekommen waren, mit Jaqob waren sie gekommen, jeder nebst seiner Familie)*[1]) der Erwerb des Feldes bei Sichem von den בני חמור Jos. 24, 32 E sowie dessen erbliche Verleihung an Josef (ibid.)[2]).

Damit ist aber die Frage nach dem Grabe Jaqobs aufs engste verknüpft. Jos. 24, 32 geht sowol auf Gen. 48, 22 E, als auch auf Gen. 33, 19, ebenfalls E[3]), zurück, doch besteht zwischen diesen beiden Stellen trotz Dillm. (Gen. [6] S. 371) ein klaffender Widerspruch. Denn wenn Jaqob das Feld (שׂדה) für 100 Qesita gekauft hat, kann er nicht von

---

[1]) Die בני ישׂראל sind hier die Israeliten als die Glieder des Volkes, nicht die Söhne des Erzvaters; sonst hätte Jaqob neben Israel keinen Platz. An die Stelle der Familie Jaqobs tritt bei P jetzt das Volk, und das sind die בני י״. Als Glieder und zugleich Grundlage des Volkes erscheinen sie auch 28, 9. 11. 21. 29; 39, 6 und 14 P auf den Steinen der Orakeltasche. Dagegen handelt es sich Ex. 13, 19 E um die בני ישׂראל als um die Jaqobsöhne.

[2]) Lies mit Lxx. ויהי ליוסף לנחלה.

[3]) Ein triftiger Grund, אבי שׁכם hier zu streichen, liegt angesichts Jos. 24, 32 nicht vor.

diesem gekauften Felde sagen, er habe den Amoritern einen Bergrücken (שׁכם) mit Schwert und Bogen abgenommen. Kuenen hat hier mit der Konjektur לא בחרבי ולא בקשׁתי (vgl. Jos. 24, 12[4])) zu helfen gesucht, wodurch in der Tat eine passende Parallele zu dem קנה in Gen. 33, 19 geschaffen wäre. Aber so einfach löst sich die Sache wol nicht. Geht man zunächst von dem an und für sich völlig klaren Wortlaute des elohistischen Berichtes in Jos. 24, 32 (vgl. auch Gen. 50, 25) aus, so ist deutlich, dass nach Jos. 24 die Gebeine Josefs auf dem חלקת השׂדה bei Sichem, das Jaqob einst rechtmässig durch Kauf erworben und seinem Sohne Josef zum Erbbesitz verliehen hat, bestattet wurden, und dass diese für den nordisraelitischen Erzähler offenbar wichtige Tatsache (vgl. auch Ex. 13, 19 und Gen. 50, 25) durch die parallele Erzählung Gen. 23, 1 ff. P erklärt wird: wie sich Abraham bei P den Anspruch auf das Land Kenaan durch den streng juristisch vorgenommenen Erwerb eines Feldes und einer Begräbnishöhle für sein Weib und sich von den Einwohnern des Landes sichert, so Jaqob bei E den gleichen rechtlich unangreifbaren Anspruch auf das verheissene Land durch Kauf eines Feldes bei שׁכם, das er dann an Josef vererbt, dem es nach Jos. 24 als Begräbnisstätte diente. Oder besser umgekehrt, denn P, der sich auch sonst an den Elohisten anschliesst, berichtet hier in engster Anlehnung an E, nur dass er auf Abraham, den Vater der Verheissungen, und auf Hebron überträgt, was jener von Jaqob und Sichem zu erzählen wusste. Beidemal liegt aber der Nachdruck darauf, dass die Erzväter sich und ihren Nachkommen rechtlich erworbenen

---

[4]) Hier sind die Worte לא בחרבך ולא בקשׁתך eine höchst unpassende Reminiszenz aus Gen. 48, 22. Das ergiebt sich evident aus dem Suffix der 2. Sing., aus dem Nachhinken des Zitates (genau wie Gen. 48, 22) und vor allem aus dem Widersinn, der durch diesen Zusatz geschaffen wird — als ob die Israeliten ohne Kampf die Amoriterkönige verjagt hätten! Trotzdem hat auch Bennet (Sacr. books 6) die Worte unbeanstandet als Text von E stehen lassen.

Anspruch auf das Land, wo sie als גרים weilen, sichern.

Dieser aus der Analogie von Gen. 23 zu erschliessende Zweck des Kaufes eines Landstückes von den בני חמור würde nun aber total umgestossen werden, wenn Jaqob (Gen. 48, 22) seinem Lieblingssohne als Auszeichnung vor seinen Brüdern einen Erbbesitz vermachte, auf den er als auf ein mit Waffengewalt erobertes Stück Land — und das ist doch der Sinn der Stelle nach dem mass. Texte! — genau soviel rechtmässigen Anspruch hat wie auf irgend ein anderes Herrschaftsgebiet der Amoriter, nämlich gar keinen. Ein Erzähler, der Gen. 33, 19 neben 48, 22 stehen gelassen und gar beides in Jos. 24, 32 vereinigt hätte, spräche sich selbst das Gericht.

So wie die Notiz Gen. 48, 22 jetzt lautet, kann sie also unmöglich bei E in Zusammenhang mit Gen. 33, 19 oder gar Jos. 24, 32 gestanden haben und umgekehrt.

Diese negative Erkenntnis mag der Ausgangspunkt für die Lösung des vorliegenden Problems sein, an das schon viel literarkritischer Scharfsinn gewendet worden ist. Versuchen wir einmal, ihm von einer andern Seite beizukommen.

Wo suchte Israel die Gräber seiner Erzväter? Darauf giebt die Erzählung des Priesterkodex ausführlich Bescheid: Abraham (und Sara) ruhen in der Höhle Makhpela auf dem von den Chittitern rechtsgültig erkauften Grundstück bei Chebron (Gen. 25, 9 ff.), ebenda ruhen nach Gen. 49, 29 ff. Jischaq (und Ribqa, Lea und Rachel, vgl. oben S. 11 Anm. 22), dort wünscht auch Jaqob bestattet zu sein, welchen Wunsch seine Söhne erfüllen (Gen. 50, 12 f.). Nach P haben also alle drei Erzväter samt ihren Frauen in der Höhle bei Chebron ihr gemeinsames Grab. Das erklärt sich zunächst daraus, dass bei diesem Erzähler alle drei Patriarchen in Chebron, im Süden Kenaans, ansässig sind, vgl. Gen. 23, 1 ff. und 25, 7 ff., 35, 27 ff. und 37, 1 f., genauer aber daraus, dass der nachexilische, jüdisch-theokratische Erzähler die Gräber der Stammväter des heiligen Volkes unmöglich anderswo als

innerhalb des politischen Gebietes der jüdischen Gemeinde suchen konnte. Darum wird er aber auch mit der Tradition, wenn sie seinen religiösen Anschauungen entgegenstand, frei geschaltet haben, was wieder nur möglich war, wenn diese in Bezug auf Einzelheiten aus dem Leben der Erzväter mehr als einer Aussage Raum gab.

So muss es aber mit dem Begräbnisorte der Stammväter bei J und E gewesen sein. Zwar als Abrahams Grab wird auch bei J, der den ersten Patriarchen gleichfalls in Chebron sesshaft denkt, eben Chebron genannt worden sein — der jahwistische Bericht über seinen Tod und sein Begräbnis ist nach Gen. 24, 61 leider ausgefallen —; wie steht es aber mit Jischaq und Jaqob? Über ersteres Grab erfahren wir aus dem jehowistischen Berichte garnichts, über den Begräbnisort Jaqobs aber liegen so dunkle und z. T. widerspruchsvolle Andeutungen vor, dass es schwer ist, hier über Vermutungen hinauszukommen. Gen. 47, 30 (J) wünscht Jaqob allerdings „bei seinen Vorfahren zu liegen", und Josef schwört ihm auch, ihn beizusetzen „da, wo sie bestattet sind". Aber diese Aussage ist, auch wenn 47, 30 nicht auf Korrektur von R zu Gunsten von P beruhen sollte, für uns wertlos, da wir von dem Begräbnisort der Vorfahren bei J nichts sicheres oder garnichts wissen. Ist überdies 47, 30 garnicht der originale Text des J, sondern 50, 5 *„in dem Grabe, das ich mir in Kenaan gegraben habe* (כָּרִיתִי), *dort sollst du mich beisetzen"* oder ein ähnlicher Wortlaut, so muss 47, 30 aus doppeltem Grunde von der Untersuchung ausgeschieden werden. Mit 50, 5 dagegen lässt sich schon eher etwas anfangen. Hier erfahren wir, dass sich Jaqob in Kenaan bereits ein Grab ausgewählt hat, und zwar handelt es sich wol um ein in der Erde gegrabenes Grab (כָּרִיתִי)[5]. Beides ist von Bedeutung für den

---

[5]) Es giebt zwei Stämme כרה, nämlich:
1) כרה = graben, vgl. Gen. 26, 25 (בְּאֵר), Ex. 21, 33 (בּוֹר), Num. 21, 18 (בְּאֵר), 2. Chron. 16, 14 (קֶבֶר), Jer. 18, (20 und) 22 (שׁוּחָה), ψ 7, 16

Zusammenhang des jehowistischen Berichtes nach vorn wie nach hinten. Zunächst den letzteren: Josef erhält vom Pharao die Erlaubnis, seinen Vater zu bestatten und zieht mit grossem Gefolge nach Kenaan: in גֹּרֶן הָאָטָד, „welches jenseits des Jordans liegt“, wird eine grosse Totenklage gehalten. Das hören die Kenaaniter und sagen: da findet eine grosse Totenfeier der Egypter statt, woher der Ort אָבֵל מצרים heisst und „derselbe liegt jenseits des Jordans“ Gen. 50, 6—11. Erhöht wird dieser Wirrwarr durch 50, 10, wo offenbar 10a und 10b Dubletten sind. Ihn zu lösen gelingt nur, wenn man 50, 5 im Auge behält: Jaqobs Grab lag nach J im Westjordanlande. Dann bleibt als Text des Jahwisten nur übrig: *„und er veranstaltete für seinen Vater eine siebentägige Totenfeier. Als aber die Bewohner des Landes, die Kenaaniter, die Totenfeier gewahrten, sprachen sie: da findet eine grosse Totenfeier der Egypter statt. Deswegen heisst der Ort Abel Misrajim“* (50, 10 und 11). In der ostjordanischen (?) Örtlichkeit גרן האטד läge dann eine andere Tradition über Jaqobs Grab vor, mit der allerdings nach dem jetzigen Textbestande nichts anzufangen ist[6]). Demnach wäre nach J Jaqobs Grab in der Nähe eines Ortes אָבֵל מצרים gelegen, oder richtiger gesagt: die von J vertretene Sage von Jaqobs Grab schliesst an eine Örtlichkeit dieses Namens derart an, dass

---

(בור), ψ 40, 7 (אזנים), ψ 57. 7 und 119, 85 (שִׁיחָה), ψ 94, 13 (שַׁחַת), Prov. 16, 27 (רעה = Grube) und 26, 27 (שַׁחַת).

2) כרה = kaufen, vgl. Dt. 2, 6; Hos. 3, 2; Hiob 6. 27 und 40, 30.

Gen. 50, 5 könnte allerdings ebensogut von כרה = graben als von כרה = kaufen hergeleitet werden. Beides passt in den Zusammenhang des jetzigen Textes von E.

[6]) Die Vermutung, für בעבר הירדן habe es ursprünglich בעבר הנהר (= בעבר נחל מצרים) geheissen, brächte indertat die einzig mögliche, neuerdings wieder von Winckler und Marquart ausgesprochene Lösung des in 50, 10f. vorliegenden Rätsels, sobald sicher nachgewiesen werden könnte, dass נהר in obigem Sinne gebraucht wurde. — Die von Frh. v. Gall (Altisraelitische Kultusstätten S. 148 ff.) versuchte Lösung rechnet überhaupt nicht mit der Möglichkeit einer Textkorrektur in 50, 11.

das Wortspiel zwischen "אָבֵל מ und "אֵבֶל מ die Grundlage derselben bildet. Auch daraus folgt, dass über das Grab des dritten Patriarchen keine feste Tradition vorlag.

Wo אבל מצרים lag, wissen wir nicht, denn des Hier. Notiz im Onom. sacr. wird ein Irrtum sein (so Buhl, Geogr. von Pal. S. 180 Anm. 525), doch dürfen wir aus dem bei J vorausgesetzten Wohnorte Jaqobs, nämlich Chebron, schliessen, dass in der Nähe dieses Ortes, also sicher im Südlande, Jaqobs Grab (und dann auch wol Jischaqs Grab) gesucht wurde; für den judäischen Erzähler war diese Form der Tradition auch die einzig mögliche. Jedenfalls aber ist seine Beisetzung in der Höhle Makhpela bei J durch Gen. 50, 5 ausgeschlossen.

Wo aber ist nun nach E Jaqob begraben worden? Es liegt nahe, zunächst an גרן האטד Gen. 50, 10 zu denken, doch lässt sich mit der Notiz, wie sie da steht, nichts anfangen, und die Meinung, E habe Jaqobs Grab im Ostjordanlande gesucht, ist ein Nonsens. Es bleibt also nichts weiter übrig, als aus dem Orte, an den seine Gestalt in der elohistischen Erzählung geknüpft erscheint, den Rückschluss auf sein Grab zu wagen. Aber da verlassen uns nun alle sicheren Anhaltspunkte, denn nirgends ist die Tradition in der Vätersage schwankender, als in Bezug auf Jaqobs Wohnort in Kenaan. Nach seiner Rückkehr aus Charan oder dem Lande der בני קדם — sein Ausgangsort kommt hier nicht in Betracht — treffen wir Jaqob auf westjordanischem Boden zuerst in der Nähe von Schekhem Gen. 33, 18b f. E, vgl. 35, 4 E, dann in Betel 35, 6b f. E, vgl. 35, 1 ff. E, dann bei Efrat 35, 16 ff. J und E, und bei Migdaleder J, endlich in Chebron 37, 14b J und in Beer Scheba 46, 5 E. Von hier zieht er nach Egypten.

Danach hat es den Anschein, als ob Jaqob wie bei P so auch bei J und E nach seiner Rückkehr stationenweise von Norden nach Süden durch das Land zieht, um im Negeb, sei es in Chebron oder in Beer Scheba dauernd sich anzusiedeln. Aber nicht nur erscheint Beer Scheba beim Elohisten jetzt

völlig unvermittelt, sondern auch die Erzählung 35, 1 ff. scheint einen Zug nach Süden im Sinne einer Veränderung des Wohnsitzes auszuschliessen. Denn nach 35, 2 und 3 wird die Reise nach Betel offenbar nur unternommen, um das Gelübde 28, 17 ff. E einzulösen, wobei freilich auffallend ist, dass Jaqob an dieses Gelübde erst durch einen besonderen göttlichen Befehl ermahnt werden muss und dass er nicht ein בית אלהים, sondern nur einen Altar baut. Es ist durch nichts angedeutet, dass Jaqob dauernd seinen Aufenthaltsort von Schekhem nach Betel verlegt. Dieser Gedanke wird erst durch וְשֶׁב־שָׁם 35, 1 erweckt. Aber 35, 1 kann unmöglich in einem Atem mit 35, 2 ff. erzählt sein, das ergiebt sich, wie schon angedeutet, ganz klar aus dem Vergleich mit 28, 20 ff. [7]); vielmehr gehört dieser Gedanke in einen Bericht hinein, der Jaqob auf göttlichen Befehl hin aus der Gegend von Schekhem wegziehen lässt, und zwar nach Süden hin. Dieser Bericht wird aber derselbe sein, auf den die zweite Relation

---

[7]) Gen. 28 ist überhaupt von höchstem Interesse für die Erkenntnis der Entwicklungsgeschichte der Sage. 28, 18 stehen wir ganz auf dem Boden des alten semitischen Heidentums: der Stein selbst ist die Gottheit oder richtiger die Behausung des Dämons, ein Betyl, denn er empfängt ein Opfer (Bestreichen mit Öl). Jaqob lässt sich durch ein Inkubationsorakel (Schlafen auf einem der Steine des heiligen Ortes) den Ort als בית אלהים bestätigen. Es handelt sich also um ein uraltes Heiligtum (daher 28, 11 המקום). So beim Elohisten, während bei J wahrscheinlich die Heiligkeit des Ortes durch Jaqobs Erlebnis erstmalig festgestellt und begründet wird. Das ist die jüngere Form der Sage. Beidemal aber hat Jahwe das numen loci verdrängt. Wieder einer jüngeren religiösen Entwicklung gehören an die die Transzendenz Gottes veranschaulichende Himmelsleiter, der שער השמים und die מלאכי אלהים (die ältere Anschauung kennt nur einen מלאך יהוה). 28, 20 ff. endlich ist schon ganz auf geschichtlichem Boden erwachsen, das Gelübde setzt die Existenz und die Praxis des nordisraelitischen Reichstempels zu Betel voraus. Dieser Passus stösst sich nicht nur mit 28, 17 f. (Betel ist ja schon ein בית אלהים!), sondern auch mit der Lösung 35, 1 und 7. Fraglich ist auch, ob Altar und Massebe (35, 1 und 7 vgl. mit 28, 18) zusammenpassen, denn der heilige Stein ist an und für sich ein מזבח.

in cap. 34 (Eroberung Schekhems)[8]), die Bemerkung 35, 5 und endlich 48, 22 zurückgehen, der aber auch in 35, 16 und 18 ff. vorliegt: nach der blutigen Tat, die entweder die Söhne Jaqobs oder dieser selbst in Schekhem begangen haben, zieht Jaqob mit seinem Hause unbehelligt aus der Gegend von Schekhem fort und bleibt auf göttlichen Befehl zunächst in Betel (Heiligtum von Betel). Von da zieht er weiter nach Süden bis Efrat (Grab der Rachel) und wahrscheinlich noch über Efrat hinaus bis nach Beer Scheba (Grab Jaqobs in גרן האטד?).

Diese elohistische Tradition bringt also wie die von J und P den Patriarchen auch mit dem Süden des Landes in Verbindung. Ihr gegenüber steht nun eine andere elohistische, die Jaqob aufs engste mit Schekhem verknüpft *und dort wahrscheinlich auch sein* (und seines Sohnes Josef) *Grab gesucht hat* (so schon Kayser und Bruston). Diese Traditionsschicht hat sich erhalten in dem Kaufe eines Feldes bei Schekhem (als Erbbegräbnis) 33, 18b f., und in der heiligen Terebinthe von Schekhem 35, 4 und Jos. 24, 26[9]). In ihr

[8]) In der Erzählung von *Dinas Schändung* Gen. 34 ist der eine Erzähler sicher J. Ausser an dieser Stelle wird aber Dina nur erwähnt in dem redaktionellen Einschube Gen. 46, 8 ff. und 30, 21. Die Zuweisung dieses letzteren Satzes an eine der Quellen ist sehr schwierig; beachtet man indessen, dass zweimal von *Töchtern Jaqobs* die Rede ist, bei P 46, 7 und bei JE in dem ebenfalls nicht sicher zu scheidenden Text von 37, 35 (Ball weist den Satz an J), und dass, wie auch Dillm. (zu 30, 21) annimmt, der fragliche Bericht von der Geburt Dinas offenbar nur zur Einführung von cap. 34 dient, so bleibt für 30, 21, wenn man sich nicht für J als Verfasser entscheiden will (so Ball), nur die Zurückführung auf einen Redaktor übrig, eben den, der die alte Sage über Dina und Schekhem einfügte resp. *nachträglich* einfügte. Damit träte cap. 34 J noch deutlicher auf eine Stufe mit cap. 38 (Thamar und Juda, sicher J). Die andere Relation wird (trotz der Beschneidung) auf E zurückzuführen sein — darin wird Wellh. Recht haben, der ganze *jehowistische* Bericht aber ist später zu einem Midrasch im Stile von Jud. 20 umgearbeitet worden und zwar durch einen Diaskeuasten aus der Schule von P — darin hat Kuenen Recht.

[9]) Die אלה (Jos. 24, 26) ist identisch mit der אֵלָה Gen. 35, 4, wie der אבן גדלה (Jos. 24, 26) mit der Gen. 33, 20 vorauszusetzenden מַצֵּבָה, denn der jetzige Text von 33, 20 beruht auf dogmatischer Korrektur.

spiegelt sich das efraimitische Stammesinteresse an den Heldengestalten Jaqob, Josef und Josua besonders deutlich wieder, sie wird darum aber auch die jüngere Form sein gegenüber der älteren, die Jaqob noch unbesehen mit dem alten Heiligtum von Beer Scheba in Verbindung bringt. Dass aber diese spezifisch nordisraelitische Tradition von volkstümlich religiösen Interessen geleitet war, ist unverkennbar: es kam ihr darauf an, nicht nur das alte Heiligtum von Betel auf Jaqob zurückzuführen, sondern auch sein Grab in der Mitte Efrajims zu besitzen, genau wie das Grab Josefs. Haftete doch, wie weiter unten gezeigt werden wird, an Nordisrael vornehmlich der Volksname Jaqob!

Als einfachste Lösung der in Gen. 33, 19 48, 22 und Jos. 24, 32 vorliegenden Schwierigkeit ergiebt sich also die Annahme mehrerer Traditionsschichten in der Jaqobsage, die in der uns überkommenen Sagengestalt zum Teil unvermittelt neben einander stehen. Dieses Fliessende in der Vätersage ist ja auch sonst vielfach zu beobachten und wird durch die Entstehung derselben hinreichend erklärt. An die uralten Kultusstätten in Kenaan, an die sich die Erzählung von den Patriarchen fast überall anschliesst (nur Josefs Gestalt macht eine Ausnahme), haben sich eben mehrere, z. T. wol von verschiedenen Interessen ausgehende Sagenformen angeknüpft, die in ihrer Sonderexistenz einander nicht störten, vielmehr erst dann mit einander zu kollidiren begannen, als die Vätersagen gesammelt und damit in eine lokale und chronologische Ordnung

---

Er lautete ursprünglich ויצב־שם מַצֵּבָה ויקרא לָהּ אל אלהי ישׂראל (so Wellh. und Holzinger, Komm. S. 212f.). Ob auch von einem Altar die Rede war (+ ויבן מזבח nach מצבה und dann wol לוֹ statt לָהּ, so Kautzsch-Socin und Ball) ist sehr zweifelhaft, denn ein Altar kann, wie Holzinger richtig bemerkt, nicht einen Gottesnamen erhalten, d. h. ein Gott sein. Das passt nur für die Masseba, vgl. 35, 7, wo nicht der Altar, sondern der מקום d. h. die Kultusstätte den Namen אל בית־אל erhält, falls nicht auch hier ursprünglich von einem Kultusgegenstand die Rede war, etwa der אלּוֹן (35, 8). Vielleicht gehört auch 35, 14 in diesen Zusammenhang, doch kommt man über Vermutungen nicht hinaus.

eingespannt wurden. Aber dieser Prozess ist nur obenhin durchgeführt worden, da das naive Denken an leichteren Widersprüchen keinen Anstoss nahm. Der lebendige Inhalt war alles, die geschlossene Darstellung konnte man missen, denn das Herzensinteresse an den Gestalten der Vorzeit, die in ihrem Reden und Handeln die Bürgen der religiös-nationalen Aspirationen des Volkes waren, nahm den ganzen Menschen in Anspruch. Wie hätte auch sonst ein so buntes Gemisch von einander gleichen oder widersprechenden Erzählungen kritiklos hingenommen werden können.

XVII. Ur Kasdim.

Der Name ist Sondergut von P (Gen. 11, 31), was durch Neeh. 9, 7 bestätigt wird (vgl. oben S. 25). Von hier aus ist er durch R^p oder einen der späteren Diaskeuasten in J eingedrungen, Gen. 11, 28 und 15, 7. Möglich ist freilich, dass er auch in P nicht ursprünglich ist, sondern von späterer Hand (jedenfalls aber vor 458) an Stelle eines anderen, die Urheimat der Terachiden bezeichnenden Namens eingesetzt worden ist (vgl. Dillm. z. St. S. 214 f.).

In der Quelle J hat Ur Kasdim jedenfalls keinen Platz, denn nach ihr ist Abrahams Heimat Haran[1]). Und wenn die Identifikation von Ur Kasdim mit dem uralten südbabylonischen Uru, dem heutigen Ruinenort el-Mugeir, (wobei dann כשדים ein israelitischer Zusatz wäre) richtig ist, so erheben sich tatsächlich auch für P wegen dieser südlichen Heimat der Semiten der Linie Arpakhschad, die doch durch Noah nach dem nördlichsten Mesopotamien gewiesen werden, grosse Schwierigkeiten. Ein endgültiges Urteil wird in dieser Frage schwerlich je gefällt werden können, dazu reicht das dürftige Material nicht im entferntesten aus; ja es drängt sich schliesslich immer wieder der Gedanke auf, das אור כשדים der Genesis

---

[1]) Buddes Vermutung (Urgesch. S. 427 ff.), dass Ur Kasdim als Heimat der Terachiden J^2 eigentümlich gewesen und von hier aus auch in P eingedrungen sei, ist doch zu scharfsinnig und komplizirt, um überzeugen zu können.

als Urheimat des Stammvaters des Volkes oder besser der jüdischen Gemeinde — denn gerade für diese war nach unserer obigen Untersuchung (vgl. S. 21 ff.) die Gestalt Abrahams von religiöser Bedeutung — verdanke seine Entstehung lediglich dem gelehrten und religiösen Interesse der babylonischen Juden, für die das Wort- und Gedankenspiel zwischen dem babylonischen Namen Uru und dem „Feuer" (אור) der Chaldäer, in dem sie geläutert worden waren, nahe genug lag: schon Jeremja (11, 4) und nach seinem Vorgange die deuteronomische Schule (Dt. 4, 20; 1. Reg. 8, 51), gebrauchten das ganz ähnliche Bild vom Eisenschmelzofen Egypten (כור הברזל), aus dem Jahwe sein Volk errettet hat, und Deuterojesaja (48, 10) lässt Jahwe das Volk im „Schmelzofen des Elends" prüfen, vgl. auch Ez. 22, 18. 20. 22.

Unmöglich ist jedenfalls diese Entstehung von אור כשדים nicht, sie läge durchaus in der Linie der frommen Gelehrsamkeit von P und seiner Schule, vgl. besonders Gen. 14.

XVIII. Charan.

P lässt die Terachiden auf dem Wege von der fingirten Urheimat אור כשדים nach Kenaan eine Zeit lang in Charan verweilen, d. h. in der im nordwestlichen Mesopotamien am Ġullâb gelegenen Stadt *Κάῤῥαι* der Griechen. Von hier aus zieht Abraham dann nach Kenaan weiter (Gen. 11, 31. 32; 12, 5).

Der Jahwist betrachtet חרן offenbar als Urheimat der Terachiden, denn er betont, dass Abrahams Bruder Haran in seinem Geburtslande gestorben sei, was im Gegensatz zu der darauf berichteten Auswanderung Abrahams steht (12, 4), und er lässt 27, 43 (vgl. 28, 10 und 29, 4) die Ribqa ihren Sohn Jaqob nach Charan zu ihrem Bruder schicken, sodass 24, 4 unter dem Vaterlande, aus dem Eliezer für Jischaq ein Weib holen soll, nur eben Charan verstanden werden kann. Von einer Wanderung der Terachiden von Ur Kasdim nach Charan wusste also J nichts.

Erwähnt wird die Stadt nur noch 2. Reg. 19, 12 (= Jes. 37, 12) als von den Assyrern erobertes Gebiet, und Ez. 27, 23 als Handelsstadt).

XIX. Paddan Aram.

Mit diesem Namen bezeichnet P (und nur diese Quelle) den Wohnsitz des Vaters der Ribqa, des Aramäers Betuel und seiner Familie, Gen. 25, 20; 28, 2. 5—7; 31, 18; 33, 18; 35, 9. 26, während dieselbe Quelle, wie wir oben sahen, Gen. 12, 31 und 32 חרן als Aufenthaltsort der Terachiden angiebt.

Was פדן eigentlich bedeutet (vgl. dazu Dillm.'s Bemerkungen S. 318), und ob es eine Gegend (resp. die Gegend um Charan) oder eine bestimmte Ortschaft bezeichnet, lässt sich nicht genau ausmachen. Wahrscheinlich ist es zu identifiziren mit שְׂדֵה ארם Hos. 12, 13, was nach Dillm. die hebräische Übersetzung des syrischen פדן wäre (also = Fläche, Ebene), und mit ארם נהרים in J (Gen. 24, 10). Bemerkenswert ist immerhin, dass der Name an einem bestimmten Orte Faddân und einem Tell Faddân in der Nähe von Charan haftet (Knobel-Dillm.). Sind beide Ortsnamen, חרן und פדן ארם, in P ursprünglich (was aber für den ersteren angesichts des durchgehenden Gebrauchs von פדן ארם für den Wohnort der Aramäer, mit denen die Terachiden bei ihrem Verweilen in Mesopotamien, Gen. 11, 31, verwandtschaftliche Beziehungen geknüpft hatten, s. oben S. 15, sehr fraglich ist), so liegt hier eine gewisse Schwierigkeit in dem Bericht der priesterlichen Erzählung vor, die bei der mangelhaften Überlieferung von P am Anfang der Vätersage (zwischen 11, 32 und 12, 4 klafft offenbar eine Lücke) kaum zu heben sein wird.

Der Ausdruck findet sich ausser an den genannten Stellen noch Gen. 46, 15 (wol nicht P^g selbst, sondern P^x zugehörig) und Gen. 48, 7, wo schon das blosse פדן auffällig ist und neben andern Umständen den Vers als Glosse auf Grund von 35, 16 ff. verdächtig macht (vgl. oben S. 11 Anm. 20).

Zur Wortbildung ist ausser dem schon genannten ארם נהרים zu vergleichen:

א״ בית־רחוב 2. Sam. 10, 6

א״ צובא (צובה) 2. Sam. 10, 6. 8; ψ 60, 2

א״ דמשק (דרמשק) 2. Sam. 8, 5. 6; 1. Chron. 18, 5. 6

א״ מעכה 1. Chron. 19, 6.

Zweiter Teil.

Zur Geschichte der hebräischen Volksnamen.

I. Jaqob.

1. Das einfache יַעֲקֹב als Bezeichnung des Volkes gehört ausschliesslich der Poesie an und wird wie der Name des Erzvaters Abraham (s. oben S. 21 f.) meist in religiös-ethnographischem Sinne gebraucht, so

Gen. 49, 7 (Jaqob — Israel); in den Bileamsprüchen

Num. 23, 7. 10. 21. 23; 24, 5. 17. 19, und zwar (ausser 24, 19) stets in Parallele mit ישראל. In dem Liede Moses

Dt. 32, 9, im Segen Moses Dt. 33, 10 (Jaqob — Israel) und 33, 28 („so wohnte Israel in Sicherheit getrennt, der Quell Jaqobs“ [1]); ferner häufiger in der profetischen Literatur:

Jes. 9, 7 (Jaqob — Israel); 10, 21; 14, 1 (Jaqob — Israel); 17, 4; 27, 6 (Jaqob — Israel); 27, 9; 29, 22; 29, 23 (Jaqob — Israel); als Lieblingsausdruck bei Deuterojesaja, und zwar fast durchgehends in Parallele mit Israel: 40, 27; 41, 8. 14; 42, 24; 43, 1. 22. 28; 44, 1. 5. 21. 23; 45, 4; 48, 12; 49, 5. 6; ausserdem 44, 2 (Jaqob — Jeschurun); 59, 20 (Jaqob — Zion); 65, 9 (Jaqob — Juda) und ohne Synonymum 48, 20.

---

[1]) D. h. „das aus seiner Quelle von Geschlecht zu Geschlecht sich erneuende Jaqobsvolk“ Dillm. z. St.; zum Bilde vergleiche Jes. 48, 1 מֵי יהודה (richtiger wol Secker מִמְּעֵי י״ nach v. 19) und ψ 68, 27 מְקוֹר ישראל, auch Jes. 51, 1.

Jer. 10, 16 (Jaqobs Anteil = Jahwe, vgl. 51, 19). 25; 30, 7. 10 (Jaqob — Israel); 30, 18 (אהלי יעקב); 31, 7 (Jaqob — Israel). 11; 46, 27 (Jaqob — Israel); 46, 28.

Ez. 39, 25 (Jaqob — Israel).

Hos. 10,11 (Efrajim—Juda(?)—Jaqob); 12,3 (Juda(?)—Jaqob).

Am. 6, 8; 7, 2. 5; 8, 7.

Obd. 10 (אחיך יעקב in der Anrede an Esav).

Mich. 1, 5 (Jaqob — Haus Israel(?), Jaqob — Juda); 2, 12 (Jaqob — Israel); 3, 1 (Jaqob — Haus Israel); 3, 8 (Jaqob — Israel); 5, 6 und 7; 7, 20 (Jaqob — Abraham, s. oben S. 21 und 31).

Nach. 2, 3 (Jaqob — Israel)[2].

Mal. 1, 2 f. („Esav ist der Bruder Jaqobs; aber ich liebte Jaqob und Esav hasste ich"); 2, 12 (אהלי יעקב).

Am häufigsten in der Psalmenpoesie:

ψ 14, 7 = 53, 7 (Jaqob — Israel); 44, 5; 47, 5 (גְאוֹן יעקב = Palästina)[3]); 59, 14; 78, 5. 21 und 71 (Jaqob — Israel); 79, 7; 85, 2; 87, 2 („Jahwe liebt Zion mehr denn alle Wohnungen Jaqobs"); 99, 4; 135, 4 (Jaqob — Israel); 147, 19 (Jaqob — Israel).

Sehr beliebt ist in der religiösen Lyrik auch die Bezeichnung Jahwes als des „Gottes Jaqobs" (אלהי יעקב):

ψ 20, 2; 24, 6[4]); 46, 8 und 12; 75, 10; 76, 7; 81, 2 und 5; 84, 9; 94, 7, vgl. auch 2. Sam. 23, 1 (משיח אלהי יעקב);

---

[2]) Der mass. Text כי שב יהוה את־גאון יעקב כגאון ישראל ist unverständlich, Jaqob und Israel können nur Synonyma, nicht Gegensätze sein. Nowack vermutet nach Bickels Vorgang

שָׁב יהוה את־גֶּפֶן יַעֲקֹב ‖ כִּי פָקַד את־גאון ישראל

wobei גאון sensu bono gebraucht wäre. — In 2, 3 steckt die ש= und ת=Strophe des alphabetischen Psalms Nach. 1, vgl. Nowack z. St.

[3]) Die Beziehung des Relativum אשר־אהב (את־גאון יעקב) ist nicht klar; sollte es nicht auf גאון יעקב d. h. das Land, sondern nur auf Jaqob gehen, so wäre Mal. 1, 2 zu vergleichen und es läge wie dort eine Anspielung auf den Patriarchen Jaqob vor.

[4]) Lies פניך אלהי יעקב für mass. פניך יעקב.

oder: אלהי יעקב 114, 7; אביר יעקב 132, 2 und 5; אל יעקב 146, 5.

Ausserhalb der Psalmen nur אלהי יעקב (בית) Jes. 2, 3 = Mich. 4, 2 und אביר יעקב Gen. 49, 24 [5]); Jes. 49, 26 und 60, 16; je einmal קְדוֹשׁ יעקב Jes. 29, 23 und מֶלֶךְ יעקב (im Sinne von אלהי י״) Jes. 41, 21. An allen genannten Stellen steht Jaqob selbstverständlich als Bezeichnung des Volkes, wie z. B. ψ 81, 2 und 5, 2. Sam. 23, 1 beweisen.

Endlich Thren. 1, 17 (Zion — Jaqob — Jerusalem); 2, 2 (Jaqob — Tochter Juda); 2, 3 (Israel — Jaqob). —

Auffallend gering ist diesem Gebrauche des blossen Namens Jaqob gegenüber die Verwendung von Ausdrücken wie

2. בֵּית יעקב: in den Psalmen nur einmal ψ 114, 1 (Israel — Haus Jaqobs), in der profetischen Literatur öfter: Jes. 2, 5 und 6; 8, 17; 10, 20 (Israel — Haus Jaqobs); 14, 1; 29, 22(?); bei Deuterojes.: 46, 3 (Haus Jaqobs — Haus Israels); 48, 1 („Hört dies, ihr vom Hause Jaqobs, die ihr nach dem Namen Israels benannt seid und aus dem Leibe [6]) Judas hervorgingt, die da schwören bei dem Namen Jahwes und den Gott Israels im Munde führen“); 58, 1 (בית יעקב — עַמִּי); ferner Jer. 2, 4 (Haus Jaqobs — Haus Israels); 5, 20 (Haus Jaqobs — Juda); Am. 3, 13; 9, 8; Mich. 2, 7; 3, 9 (בית יעקב — בית ישראל); Obd. 17. 18 (Haus Jaqobs — Haus Josefs — Haus Esavs); einmal auch in der Prosa, oder vielmehr in prosaischer Umrahmung, Ex. 19, 3 („so sollst du sprechen zum Hause Jaqobs und verkünden den Söhnen Israels“), denn der Anfang von 19, 3b—8 ist, wie auch Dillm. betont, sicher rhythmisch gegliedert und hebt das Stück schon dadurch aus seiner Umgebung heraus.

---

[5]) Die 2. Hälfte des Stichos (משם רעה אבן ישראל) ist unverständlich, die vorgeschlagenen Konjekturen helfen nicht weiter, machens eher noch ärger. Nur soviel steht fest, dass dem אביר יעקב ein ישראל mit irgend einem nomen regens, das eine Eigenschaft Jahwes bezeichnete, gegenüberstand.

[6]) s. o. S. 77 Anm. 1.

3. זרע יעקב: Jer. 33, 26[7]) (die dreifache Bezeichnung des Volkes als „Same Abrahams, Jischaqs und Jaqobs“ hat keine Parallele im A. T. s. oben S. 31), einmal bei Deuterojes. 45, 19 und einmal in den Psalmen, ψ 22, 24 (Same Jaqobs — Same Israels). Zum Ausdruck vgl. die P eigentümliche prosaische Wendung כל נפש יצאי יֶרֶךְ יעקב Ex. 1, 5, s. auch Gen. 35, 11 P; 46, 26 Px.

4. בני יעקב: 1. Reg. 18, 31 („nach der Zahl der Stämme der Söhne Jaqobs“); 2. Reg. 17, 34 („nach dem Gesetz und Gebot, das Jahwe den Söhnen Jaqobs geboten hat“); Mal. 3, 6(?)[8]); ψ 77, 16 („mit starkem Arme hast du dein Volk erlöst, die Söhne Jaqobs und Josefs“) und ψ 105, 6 („Nachkommen Abrahams, seine Knechte, Söhne Jaqobs, seine Auserwählten“), s. oben S. 21f.

5. קְהִלַּת יעקב: Dt. 33, 4[9]). —

Das Ergebnis dieser Zusammenstellung ist sprach- und literargeschichtlich nicht ohne Interesse; zunächst insofern als, wie schon oben bemerkt wurde, die Benennung des Volkes nach dem Namen des Stammvaters Jaqob Sondereigentum des poetischen Sprachschatzes ist und sich nirgends in der Prosa nachweisen lässt, auch nicht 1. Reg. 18, 31 und 2. Reg. 17, 34 in der Verbindung בני י״ (שבטי), denn beide Bemerkungen, von derselben Hand stammend (vgl. I, 18, 31 „(Jaqob) an den das Wort Jahwes ergangen war: Israel soll dein

---

[7]) Das 1. יעקב ist verdächtig, auch grammatisch; es wird einfach גם זרע דוד עבדי zu lesen sein.

[8]) (כי) אני יהוה לא שניתי ואתם בְּנֵי־יַעֲקֹב לא כליתם, die 2. Vershälfte ist gänzlich unverständlich, daher der Ausdruck „Söhne Jaqobs“ nicht einwandsfrei hinzunehmen. Lxx allerdings: *και ὑμεις υἱοι Ἰακωβ οὐκ ἀπεχεσθε ἀπο των ἀδικιων των πατερων ὑμων.*

[9]) Der mass. Text תורה צוה לנו משה מוֹרָשָׁה קהלת י״ ist unübersetzbar, die 1. Hälfte wird als Glosse zu streichen sein, sodass der Sinn der 2. ist: „Erbbesitz (sc. Jahwes ist) die Gemeinde Jaqobs“. Da auch der Text in v. 3b jeder Erklärung spottet, lässt sich der Zusammenhang, in den מורשה קהלת י״ gehört, nicht mehr angeben. — קהלה nur noch Nech. 5, 7.

Name sein“ mit II, 17, 34 „(Jaqob) dem er den Namen Israel gab“) sind spätere, im Geschmacke der peinlichen Gelehrsamkeit von Nech. 9, 7 f. gehaltene Zusätze zum deuteronomischen Königsbuche, kommen also als gelehrte Glossen für den prosaischen Sprachgebrauch nicht in Betracht[10]).

Zweitens aber literargeschichtlich. Von den 124 Stellen, an denen der Name יעקב als Volksname erscheint, gehören nämlich, wie der Augenschein lehrt, sicher mehr als die Hälfte der exilischen und nachexilischen Zeit an, nämlich die aus Deuterojesaja, Maleachi, Obadja, den Klageliedern und den Psalmen entnommenen. Dazu kommen aber nach kritischer Durchsicht des Materials noch eine ganze Reihe anderer, die mit Sicherheit oder mit ziemlich grosser Wahrscheinlichkeit der exilischen oder nachexilischen Literaturperiode zuzuweisen sind, so Dt. 32, 9; 33, 4 und 28; 2. Sam. 23, 1; Jes. 2, 3 (= Mich. 4, 2); 2, 5; 10, 20 f.; 14, 1; 27, 6 und 9; 29, 22 f.; Jer. 10, 16; 30, 7; 30, 10 = 46, 27 f.; 30, 18; 31, 7. 11; 33, 26; Ez. 39, 25[11]); Am. 9, 8; Mich. 2, 12; 5, 6. 7; 7, 20; Nach. 2, 3.

Es lässt sich also der Gebrauch des Namens Jaqob für das Volk in der älteren Zeit mit Bestimmtheit nur an folgenden Stellen nachweisen: Gen. 49, 7 — [Ex. 19, 3 R^{je}] — Num. 23, 7. 10. 23 und 24, 5. 17. 19 — Dt. 33, 10 — bei Jesaja viermal (2, 6; 8, 17; 9, 7; 17, 4) — bei Jeremja dreimal (2, 4; 5, 20; 10, 25?) — bei Hosea zweimal (10, 11 und 12, 3) — bei Amos fünfmal (3, 13; 6, 8; 7, 2 und 5; 8, 7) — bei Micha desgl. (1, 5; 2, 7; 3, 1. 8. 9), im ganzen also einige zwanzig mal. Das ist freilich, besonders in Bezug auf die

---

[10]) Zu I, 18, 31 ist Jos. 4, 8 E („und sie nahmen 12 Steine nach der Zahl der Stämme der bene Jisrael“) und Gen. 35, 10 P („Israel soll dein Name sein“), zu II, 17, 34 aber Nech. 9, 7 („und hast ihm den Namen Abraham gegeben“) Vorlage gewesen.

[11]) Der Name Jaqob in Parallele mit Israel ist sonst nirgends im Buche des Profeten zu belegen. Man wird daher nicht fehl gehen, wenn man mindestens die Worte עתה אשיב את־שבית י״ für ein Zitat aus einer andern profetischen Schrift hält.

älteren Profeten, recht wenig und erlaubt den Schluss, dass diese Bezeichnung des Volkes nach dem dritten der Erzväter nicht eben gang und gebe im poetischen Sprachgebrauch war. Aber immerhin ist es von Wichtigkeit, dass sie gerade durch die Reste der älteren klassischen Dichtung, den Jaqobsegen, die Bileamsprüche und den Mosesegen, als Bestand des poetisch-religiösen Wort- und Gedankenschatzes erwiesen ist.

Weiter erhebt sich aber die Frage, wie dieser poetische Name Jaqob in Bezug auf das geschichtliche Israel zu verstehen sei: bezeichnet er das ganze Volk oder haftet er an einem der beiden politischen Teile desselben? — eine Frage, die natürlich nur in Rücksicht auf die Verwertung des Namens in der älteren vorexilischen Literatur gestellt werden kann. Denn in der exilischen und nachexilischen Zeit kann, soweit nicht (wie in einigen Psalmen) geschichtliche Reflexion vorliegt, damit lediglich die Gemeinde oder das ideale, der messianischen Hoffnung angehörende Volk Israel gemeint sein. So bei Deuterojesaja, für den ja, wie gesagt, der Gebrauch des Namens Jaqob als Synonymum zu Israel zur Bezeichnung der im Exil befindlichen Volkstrümmer (aber freilich immer im Sinne idealer heilsgeschichtlicher Vollgrösse) charakteristisch ist, vgl. 46, 3 die Gleichsetzung von בית יעקב mit שארית בית ישראל[12]). So ferner bei Maleachi, bei Obadja[13]), in den Psalmen, die ebenfalls vielfach die Gleichsetzung der Namen Israel und Jaqob im Sinne von: jüdische Gemeinde resp. messianisches Volk zeigen, in den Klageliedern, bei denen sich bereits die Identifizirung von Jaqob und Juda findet, und in den oben S. 81 aufgezählten

---

[12]) Für Jes. 56ff. bezeichnend ist die Gleichsetzung von Jaqob und Zion (= Juda) (59, 20) und Jaqob und Juda (65, 9, vgl. 58, 1 Haus Jaqobs — mein Volk = die Gemeinde): der Verfasser hat es mit der wirklich existirenden, sittlich-religiös herben Tadel verdienenden jüdischen Gemeinde zu tun. Auch das spricht für die literarische Selbständigkeit des Abschnittes als Tritojesaja.

[13]) Über den Gegensatz von Haus Jaqobs und Haus Josefs (v. 18) vgl. u. S. 88.

Interpolationen in den älteren profetischen Dichtungen, bei denen zu bemerken ist, dass hier besonders der Name Jaqob eschatologische Bedeutung angenommen hat: er umschliesst nicht mehr blos die reale Gemeinde, den Träger der Heilshoffnung, sondern bezeichnet geradezu das messianische Israel selbst.

Was nun aber die Bedeutung des Namens Jaqob in den vorexilischen Schriften betrifft, so ist folgendes zu konstatieren: In den älteren poetischen Schriftstücken ist Jaqob (wie Israel) Bezeichnung des ganzen, als ideale Einheit gedachten Volkes, dessen Schwerpunkt aber freilich das Nordreich Israel ist, bei Jesaja und Micha (allerdings nur einmal 1, 5 = Nordreich, sonst = Juda) Bezeichnung des Süd- und Nordreiches (2, 6 und 8, 17; 9, 7 und 17, 4), bei Jeremja Benennung Judas, während Amos und Hosea (12, 3) Jaqob lediglich als Bezeichnung Nordisraels gebrauchen. Dieser Sprachgebrauch zusammen mit der Erwägung, dass augenscheinlich der Name Jaqob an dem Nordreiche Israel mehr haftet als an Juda, und dass höchstwahrscheinlich die Dichtungen des 10. u. 9. Jahrhunderts im Nordreich entstanden sind, beweist ebenso für das Alter desselben wie für sein Hervorgehen aus den Rahelstämmen[14]. Diese sind nach der genealogischen Sage als Söhne der geliebten Frau recht eigentlich das בית יעקב, weshalb auch ihnen besonders der Name des Stammvaters zugelegt wird. Es ist daher nicht von ungefähr, dass der Name Jaqob bei den Profeten, die es vornehmlich mit dem Nordreiche zu tun haben, besonders häufig auftritt, bei Jesaja und Jeremja aber nur ganz vereinzelt und nur als „Haus Jaqobs", nicht schlechtweg als „Jaqob". Erst das Exil macht auch hier einen tiefen Schnitt und wirkt auf den Sprachgebrauch nivellirend, für den Deuterojesaja wie auch sonst, tonangebend wird.

[14]) Das Deboralied Jud. 5 (13. Jhdt.), das sicher nicht aus Efrajim hervorgegangen ist, gebraucht niemals den Namen Jaqob, sondern nur Israel — wenigstens nach dem überlieferten Texte.

II. Efrajim.

1. Dem älteren prosaischen Sprachgebrauche ist der Name אפרים im Sinne vom „Reich Israel“ völlig fremd; er wird ausserhalb der Stammesgeschichte überhaupt nur 2. Sam. 2, 9 erwähnt, wo erzählt wird, dass Abner Sauls Sohn Eschbaal in Machanajim zum Könige „über Gilad, die von Ascher (l.: הָאֲשֻׁרִי), über [die Landschaft] Jesreel, Efrajim, Binjamin und Israel insgesamt“ machte. Efrajim ist also hier nur ein Teil von dem im Gegensatze zum בית יהודה genannten Israel, vgl. 2. Chron. 15, 9; 28, 7; 28, 12 (בני א״); 30, 10 und 18; 34, 6 und 9. Erst die Chronik setzt Israel (im engeren Sinne) und Efrajim ohne weiteres in Parallele, so 2. Chron. 17, 2; 25, 7 (בני א״) und 10; 30, 1. 10 und 31, 1 (Israel = Efrajim und Menasche).

Dagegen bietet der profetische Sprachgebrauch, vor allem der des Hosea und Jesaja eine ganze Reihe von Belegen für die Gleichsetzung der Namen Efrajim und Israel:

Jes. 7, 2. 5. [8]. 9. [17 „seit dem Tage, wo Efrajim von Juda abfiel“]; 9, 8 (Jaqob — Israel, העם כלו — Efrajim und יושב שמרון); 9, 20 (Efrajim und Menasche = Israel); [11, 13 (Efrajim — Juda)]; 17, 3; 28, 1 und 3.

Jer. 7, 15 (כל זֶרַע א״ = Israel); 31, 18 und 20 [31, 8 Israel — Efrajim].

Ez. 37, 19[1]); [37, 16 ist עֵץ א״ Glosse].

Hos. 4, 17; 5, 3 (Efrajim — Israel); 5, 5 (Israel — Efrajim); 5, 9 (Efrajim — שבטי ישראל); 5, 11; 5, 12—14 (Efrajim — Israel)[2]); 6, 4 (Efrajim — Israel)[2]); 6, 10 (Efrajim — Israel); 7, 1 (Efrajim — Samarien); 7, 8 und 11; 8, 9 und 11; 9, 3 (Efrajim, parallel damit יֹאכֵלוּ = Israel); [9, 8 צֹפֶה אפרים עם־אלהי, der Text ist total verderbt]; 9, 11. 13. 16; 10, 6 (Efrajim — Israel); 10, 11 (Efrajim — Israel —

---

[1]) Lies mit Lxx: ונתתי אותם עַל־עֵץ יהודה.

[2]) Zur Konjektur ישראל für mass. יהודה s. u. S. 93.

Jaqob)[2]); 11, 3; 11, 8 (Efrajim — Israel); 11, 9; 12, 1 (Efrajim — בית ישׂראל); 12, 2. 9. 15; 13, 1. 12; 14, 9.

Sonst nur noch in dem spät-nachexilischen Abschnitte Zach. 9 ff.:

9, 10 (Efrajim — Jerusalem); 9, 13 (Juda — Efrajim = בני ציון); 10, 7 (Efrajim = בית יוסף im Gegensatz zu בית יהודה, 10, 6). —

In der Poesie ausser Dt. 33, 17 (Efrajim und Menasche = Josef) nur in einigen Psalmen:

60, 9 = 108, 9 (Efrajim — Juda); 78, 67 (אהל יוסף — שׁבט אפרים = Israel, Gegensatz: שׁבט יהודה — הר ציון)[3]); 80, 3 (Efrajim, Menasche [und Binjamin] = Israel im Gegensatz zu Juda).

Alle drei Gedichte sind übrigens Produkte der jüngeren oder jüngsten Psalmenpoesie. —

Als Resultat ergiebt sich, dass der Name אפרים für Israel ausschliesslich der profetischen und poetischen Sprache angehört, aber beiderseits nicht gewöhnlich ist. Er wird zur Bezeichnung des Nordreiches im Gegensatz zu Juda besonders gern von Hosea gebraucht, und zwar meist als Synonymum zu Israel; weniger häufig von Jesaja, sehr selten von Jeremja(?) und Ezechiel.

Eine Auferstehung feiert dieser Name als Bezeichnung der ideellen, von Gott wiederherzustellenden Hälfte des zur jüdischen Gemeinde zusammengeschmolzenen Volkes im Sprachgebrauch der eschatologischen Profetie der Schriftgelehrten und in der späteren Poesie. Der Gegensatz ist hier: Juda, Jerusalem, Zion, d. h. die theokratische Gemeinde. Durchweg wird das einfache אפרים gebraucht, nur einmal bei Jeremja (7, 15) der Ausdruck „Same Efrajims" für die exilirten Nordisraeliten, sodass geradezu Efrajim als deren Stammvater angesehen wird. Das ist so singulär, dass es fast als unmöglich erscheinen muss und der Gedanke einer

[3]) ψ 78, 9 (בני אפרים) ist aus einem andern Zusammenhang hierher versprengt.

rabbinischen Korrektur von ursprünglichem ישראל in Efrajim nahe liegt (vgl. Jer. 31, 36 und 37, späterer Zusatz), falls man nicht vorzieht, את כל־זרע א״ als Glosse zu את כל־אחיכם zu streichen, was angesichts der kritisch verdächtigen Stelle Jer. 31, 18 und 20 nicht ganz abzuweisen ist. Dann wäre indertat der Name אפרים für das Nordreich bei Jeremja überhaupt nicht zu belegen.

2. Geographisches.

הר אפרים: Jos. 17, 15; 19, 50; 20, 7; 21, 21; 24, 30. 33.
Jud. 2, 9; 3, 27; 4, 5; 7, 24; 10, 1; 17, 1. 8; 18, 2. 13; 19, 1. 16. 18.
1. Sam. 1, 1; 9, 4; 14, 22.
2. Sam. 20, 21.
1. Reg. 4, 8; 12, 25.
2. Reg. 5, 22.
1. Chron. 6, 52.
2. Chron. 13, 4; 15, 8; 19, 4.
Jer. 4, 15; 31, 5; 50, 19.

ארץ אפרים: Jud. 12, 15.

שְׂדֵה אפרים: Obd. 19.

Letztere beiden Wendungen gehören schwerlich der älteren Sprache an.

אפרים: 2. Sam. 13, 23 ist wol in עפרים (Lxx Luc. *Γοφραιμ*), oder genauer עֶפְרוֹן (2. Chron. 13, 19, Qerê) zu verbessern.

Kritisch verdächtig ist auch

יער אפרים: 2. Sam. 18, 6, wofür Lxx Luc. *Μααιναν* = מחנים bietet. Ob auch hier עֶפְרוֹן zu lesen (Ewald, Wellh.) und an einen ostjordanischen Ort dieses Namens zu denken ist?

Erwähnt wird endlich ein Tor Jerusalems mit dem Namen

שער אפרים: 2. Reg. 14, 13; 2. Chron. 25, 23.
Nech. 8, 16; 12, 39.

III. Josef.

In der älteren Prosa lässt sich der Gebrauch des Namens Josef im Sinne von Israel (= Nordreich) mehrfach nachweisen. Mit Sicherheit allerdings nur 2. Sam. 19, 21, wo Schimʿi dem aus dem Ostjordanlande zurückkehrenden David mit den Worten seine Unterwerfung bekennt: „ich bin heute als der erste vom ganzen בית יוסף zur Einholung meines königlichen Herrn herabgekommen". Das בית יוסף ist das ganze Israel (19, 12) im Gegensatze zu dem an Absaloms Aufstand besonders beteiligten Juda.

Ferner Ez. 37, 16 und 19, wo Josef und Juda als Repräsentanten des Nord- und Südreiches genannt werden: die Stäbe Juda und Josef sollen zu einem Stabe in der Hand Judas werden, d. h. Gott wird nach des Profeten Weissagung die exilirten Nordisraeliten zurückführen und sie mit Juda zu einem Reiche unter einem Könige zusammenfügen „und sie sollen nicht mehr zwei Völker sein und sollen nicht länger in zwei Königreiche geteilt sein".

Aber auch 1. Reg. 11, 28 wird יוסף diese Bedeutung haben. Denn wenn gesagt wird, dass Salomo den Jerobeam zum Vogt über alle Fron des בית־יוסף machte, so kann damit im Hinblick auf die Liste 1. Reg. 4, 7 ff., die Jerobeam nicht unter den Fronvögten nennt, nur ein anderer, höherer Posten gemeint sein, eine Art Oberinstanz für alle in dem mächtigsten, und darum am schwersten dem Despotismus sich fügenden Stamme Josef angestellten königlichen Steuerbeamten.

Man wird daher behaupten können, dass יוסף in der vorexilischen Prosa dieselbe Bedeutung hat wie אפרים in der profetischen Sprache: es ist etwa seit der Zeit des werdenden Königtums eine zwar nicht häufige, aber doch gangbare Bezeichnung der im späteren Nordreiche zusammengefassten israelitischen Stämme im Gegensatz zu Juda gewesen. Dass der für die geschichtliche und kulturelle Entwicklung bedeutendste, weil offenbar physisch mächtigste Stamm den

Namen für die Gesamtheit geben konnte, ist selbstverständlich; auffallend ist nur der Unterschied zwischen Prosa und Poesie in der Bezeichnung dieser ethnographischen und politischen Einheit als Efrajim hier und Josef dort.

Unter den vorexilischen Profeten hat nur Amos dreimal den Ausdruck יוסף im Sinne von Israel als dem Nordreich: 5, 6, wo בית י״, falls Lxx mit der Lesart לבית ישׂראל statt des mass. לביתאל im Recht ist, Haus Josef und Haus Israel in Parallele ständen, was aber höchst zweifelhaft ist; sodann 6, 6 (ולא נֶחְלוּ על־שֵׁבֶר יוסף), wo die Parallele mit Israel (6, 1) zwar nicht in der Sprache, aber im Gedanken vorliegt, und endlich 5, 15, wo der eschatologische Terminus שארית יוסף zwar an und für sich nicht beanstandet werden darf (vgl. 4, 6 ff.; 7, 2 ff.), aber im Zusammenhange von 5, 13 bis 15 die Verdachtsgründe gegen die Ursprünglichkeit dieser Gedanken verstärken hilft, vgl. Nowack z. St. S. 140 f. Mit Sicherheit kann der Ausdruck יוסף = Israel also nur Am. 5, 6 und 6, 6 nachgewiesen werden, und das ist wenig genug. Auch in der älteren profetischen Sprache ist der Name also ungewöhnlich, aber immerhin wirklich lebendig.

Wo der Name sonst noch im Profetenkanon auftaucht, befinden wir uns in spätnachexilischer Zeit: in der eschatologischen Darstellung Obd. 18 steht בית יוסף in Parallele mit בית יעקב (= Juda, s. oben S. 82), in dem inhaltlich verwandten Stücke Zach. 10, 6 richtiger mit בית יהודה. An beiden Stellen bezeichnet יוסף die exilirten Nordisraeliten, deren Rückkehr und Vereinigung mit Juda zum gemeinsamen Kampf gegen die den „Rest Jaqobs" bedrängenden Feinde (in Zach. 9 ff. Javan, in Obd. Edom, was wol pars pro toto gemeint ist) zum Dogma von der messianischen Hoffnung gehört. —

In der älteren Poesie begegnet der Name Josef nur Dt. 33, 16 (Josef = Efrajim und Menasche), und zwar als Träger der Königswürde, also im Sinne von Israel. In der Psalmendichtung dagegen ist er häufiger:

ψ 77, 16 („mit mächtigem Arm hast du dein Volk erlöst — die Söhne Jaqobs und Josefs“) lässt die, natürlich ideal zu verstehende, Teilung: Juda = בני יעקב, und Efrajim = Menasche = בני יוסף durchblicken. Ähnlich ψ 80, 2 „Hirte Israels vernimm, der du Josef leitest wie Schafe . . . . glänze auf“, aber hier tritt Josef schon deutlicher als Name für das ganze Volk hervor.

ψ 78, 67 stellt אהל יוסף und שבט אפרים in Gegensatz zu שבט יהודה und הר ציון, also Josef = Efrajim = Israel. Soll, wie Baethgen will, אהל י״ eine Bezeichnung für Schilo sein, so ist der Gegensatz ein doppelter: Josef=Efrajim — Juda, und Schilo — Jerusalem.

ψ 81, 6 bringt alle drei Namen Israel — Jaqob — Josef (hier יהוסף) in Parallele zur Bezeichnung des ganzen Volkes, d. h. der jüdischen Gemeinde. Der unterschiedlose Gebrauch der drei Namen ist auch ein Beweis für die späte Abfassung des Liedes. —

Während also die ältere Sprache mit dem Namen Josef noch lediglich Nordisrael nach seinem bedeutendsten Vertreter belegt, gebraucht ihn die spätere Zeit, wenn auch nicht häufig, geradezu zur Bezeichnung des ganzen Volkes, in Wirklichkeit also zur Benennung der Gemeinde. Gedanken wie Ez. 37, 16 ff. werden hierbei grundlegend gewesen sein.

In der Sprache der reproduzirenden Schriftstellerei bezeichnet יוסף neben אפרים den ideellen Teil des Volkes, mit dessen Rückkehr aus dem Exil die messianische Zeit beginnt.

IV. Juda.

1) Das einfache יהודה, in ethnographischem, politischem und geographischem[1]) Sinne ist die durchaus überwiegende

[1]) ארץ יהודה: Dt. 34, 2; 1. Sam. 22, 5; 24, 7; 27, 10; 30, 16
2. Reg. 23, 24; 25, 22
Jes. 19, 17; 26, 1
Jer. 31, 23; 37, 1; 39, 10; 40, 12; 43, 4. 5; 44, 9. 14. 28
Am. 7, 12; Zach. 2, 4

Bezeichnung. In den historischen Büchern tritt sie natürlich, da sie recht eigentlich einen Israel entgegenstehenden politischen Begriff darstellt, erst von 1. Reg. 12 an stärker hervor. Hier sind nur diejenigen Stellen in Betracht zu ziehen, die von dem politischen Reiche resp. von der Gemeinde Juda handeln. Dahin gehören aus Sam. und 1. Reg. 1—11:

1. Sam. 17, 1; 18, 16 (כל־ישׂראל ויהודה als zusammenfassende Bezeichnung des Volkes unter Sauls Königtum); 23, 3 und 23; 27, 6 (מלכי י״); 30, 14. — 2. Sam. 2, 1; 3, 8 (רואשׁ כֶּלֶב אשׁר לי״, ein volkstümliches Schimpfwort, das im Munde Abners ein interessanter Beleg für die damals zwischen Juda und den Nordstämmen herrschende politische Spannung ist); 3, 10; 5, 5; 11, 11; 24, 1 (Israel und Juda als Davids Herrschaftsgebiet); 19, 12 und 16; 20, 5. — 1. Reg. 1, 35; 4, 20; 5, 5 (Israel und Juda als Salomos Herrschaftsgebiet); 2, 32 (שׂר צבא ישׂראל — שׂר צבא יהודה).

Angesichts von Stellen wie 2. Sam. 3, 10; 11, 11 und 1. Reg. 2, 32 wird die Folgerung nicht abzuweisen sein, dass die Namen Israel und Juda als zusammenfassende politische Begriffe für die um Efrajim vereinten nördlichen Stämme und den südlichen Stamm Juda (samt Binjamin und den an ihn angegliederten Geschlechtern des Negeb) älter sind als die Spaltung des Volkes unter Rehabeam. Der in dieser sprachlichen Differenz zu Tage tretende innere Gegensatz wird in der Genesis des Stammes Juda seinen Grund haben: er steht dem Volksempfinden nach in einem gewissen ethnographischen Gegensatz zu den andern, wol weniger durch

---

Ruth 1, 7; Nech. 5, 14; 1. Chron. 6, 40; 2. Chron. 9, 11; 15, 8; 17, 2 — häufig im Verhältnis zu dem nur zehnmal vorkommenden Ausdrucke ארץ ישׂראל (1. Sam. 13, 19; 2. Reg. 5, 2; 6, 23; Ez. 27, 17; 40, 2; 47, 18; 1. Chron. 22, 2; 2. Chron. 30, 25; 34, 7; einmal ארץ בני י״ Jos. 11, 3). — Ferner

הַר יהודה: Jos. 11, 21; 20, 7; 21, 11; 2. Chron. 27, 4

מִדְבַּר יהודה: Jud. 1, 16; ψ 63, 1.

fremdes Blut gemischten Stämmen, dem eigentlichen „Israel“. Wie alt diese Differenz ist, bezeugt auch das Deboralied, das Juda nicht einmal mit Namen nennt!

Von 1. Reg. 12 an ist naturgemäss Juda die landläufige Bezeichnung der dem Davidshause treu gebliebenen südlichen Stämme in der historischen Prosa: in $\beta\alpha\sigma.\ \gamma$ und δ 113 mal, in der Chron. 150mal (vor 2. Chron. 10 nie im Sinne eines politischen Gegensatzes gegen Israel); ferner Ezr. 1, 2. 3. 5. 8; 2, 1; 4, 1. 6; 9, 9; 10, 7; Nech. 1, 2; 2, 5. 7; 4, 4; 6, 7. 17. 18; 7, 6; 11, 3. 20. 36; 12, 31. 32. 44; 13, 12. 15. 17 — doch ist hier selbstverständlich jeder politische Gegensatz zu Israel aus dem Namen verschwunden; er hat nur noch geographische und theokratische Bedeutung: das charakteristische הַיְּהוּדִים ist statt dessen in Begriff, terminus technicus für den שְׁאֵרִית יַעֲקֹב zu werden [2]).

Ausserhalb der eigentlichen historischen Prosa ist יהודה selten:

Jes. 7, 1; 36, 1 und 7; 37, 10; 38, 9; Jer. 52, 3. 10; 52, 31; Esth. 2, 6.

Dan. 1, 2, und in den redaktionellen Überschriften und Zusätzen des Profetenkanons:

Jes. 1, 1; 2, 1.

Jer. 1, 2 und 3; 25, 1; 26, 1; 27, 1; 28, 1; 29, 2 und 3; 32, 1—4; 35, 1; 39, 1; 40, 1; 45, 1; 49, 34.

Hos. 1, 1; Am. 1, 1; Mich. 1, 1; Zeph. 1, 1.

Hagg. 1, 1 und Prov. 25, 1. —

---

[2]) Das gentilicium יְהוּדִי(ם) wird im Buche Esther durchgehends als Bezeichnung des jüdischen Volkes gebraucht; ausserdem 2. Reg. 16, 6 und 25, 25 — Nech. 1, 2; 2, 16; 3, 33. 34; 4, 6; 5, 1. 8. 17; 6, 6; 13, 23; — Jer. 32, 12; 34, 9; 38, 19; 40, 11. 12; 41, 3; 43, 9; 44, 1; 52, 28. 30; — Zach. 8, 23.

Die ältere Sprache kennt das Wort nicht; auch nicht das feminine Adjektivum יְהוּדִיָּה (1. Chron. 4, 18), wol aber das Adverbium יְהוּדִית: 2. Reg. 18, 26. 28 (= Jes. 36, 11. 13); sonst noch Nech. 13, 34 und 2. Chron. 32, 18.

Im Sprachgebrauch der Profeten erscheint Juda in dem aus der historischen Literatur bekannten politischen Sinne häufiger nur bei Jeremja, etwa 120 mal [3]). Das Verhältnis Judas zu dem (exilirten) Israel hat der Profet selbst in das Bild von den ehebrecherischen Schwestern, deren בעל Jahwe ist, gekleidet, vgl. 3, 6 ff. — Sehr selten bei

Ezechiel: 8, 1; 21, 25; 27, 17 (יהודה — ארץ ישראל); 37, 16. 19 [48, 7. 8. 22. 31] und

Jesaja: 3, 1 und 8 (Jerusalem — Juda); 7, 6; 8, 8; 9, 20; 22, 8; [7, 17 Efrajim und Juda; 11, 12 Israel — Juda; 11, 13 Efrajim — Juda]. Ferner:

Jes. 40, 9; 65, 9 (Jaqob — Juda); [44, 26 Jerusalem — Juda].

Hos. 4, 15 (Israel — Juda); 5, 5. 10. 13 (Efrajim — Juda); 6, 4 (Efrajim — Juda); 6, 11; 8, 14 (Israel — Juda); 10, 11 (Efrajim — Juda — Jaqob (?)); 12, 1; 12, 3 (Juda — Jaqob).

Am. 2, 4 und 5.

Mich. 1, 5; 1, 9; 5, 1.

Nach. 2, 1; Zeph. 1, 4 (י״ וכל־יושבי ירושלם); Hagg. 1, 14; 2, 2 und 21 (פחת י״).

Zach. 1, 12; 2, 2. 4. 16.

Zach. 9, 7; 9, 13 (Juda — Efrajim); 11, 14 (Juda und Israel?); 12, 2. 5. 6. 7 (אחלי י״); (14, 5); 14, 14. 21.

Mal. 2, 11 (Juda — Israel — Jerusalem); 3, 4.

Joel 4, 1. 18. 20. —

In der Poesie ebenfalls selten:

Gen. 49, 8 ff.; Dt. 33, 7.

Thren. 1, 3. 15 (בתולת בת י״); 2, 2 und 15 (בת י״); 5, 11 (Zion — Städte Judas).

ψ 48, 12 (הר ציון — בנות י״); 60, 9 = 108, 9; 68, 28; 69, 36 (Zion — Städte Judas); 76, 2 (Juda — Israel); 97, 8 (ציון — בנות י״); 114, 2 (Juda — Israel).

---

[3]) Einiges gehört natürlich den nicht seltenen Interpolationen im Buche Jeremja an.

Indessen erleidet diese Statistik durch die Textkritik eine nicht unbedeutende Korrektur.

Bei Hosea lassen sich nämlich eine ganze Anzahl von Stellen, in denen Juda erwähnt wird, als Interpolationen der jüdischen Exegeten nachweisen, so 4, 15; 6, 11; 8, 14; 12, 1, desgl. 1, 7 (בית י״). Aber auch Korrekturen des ursprünglichen Textes lassen sich an manchen Stellen konstatiren, so ganz sicher 12, 3, wo die Parallele zu Jaqob nur Israel sein kann, wenn anders das Wortspiel יעקב — עקב und der Sinn von 12, 4 a überhaupt verständlich werden sollen. Diese jüdische Korrektur von ישראל in יהודה aber ist der Ausgangspunkt für die durch innere Gründe gestützte Erkenntnis, dass alle Stellen, an denen bei Hosea von Juda die Rede ist, der Diaskeuase der Späteren zum Opfer gefallen sind (vgl. besonders Nowack im Komm. z. den Stell.), nämlich 5, 10; 5, 12 (l. בית ישראל — אפרים); 5, 13 und 14 (l. beidemal ישראל — אפרים); 6, 4 (l. ישראל — אפרים); 10, 11 (l. יעקב — ישראל — אפרים, falls nicht einer von den beiden letzten Ausdrücken ganz zu streichen ist). Endlich wird auch in 5, 5 Juda auf späterer Eintragung beruhen, da כשל גם יהודה עמם das Metrum stört und in dem Zusammenhange (wie überhaupt beim Profeten) nur von Israel die Rede ist. Es ist also höchst wahrscheinlich, dass der Name Juda beim Profeten Hosea überhaupt nicht erwähnt wird.

Aber auch Amos gibt zu kritischen Bedenken Anlass. Am. 2, 4 f. ist aus mehrfachen Gründen beanstandet worden und passt (wie 1, 11) in der Tat nicht in den kunstvollen Bau von 1, 1 ff. hinein, da das Nichtbefolgen der תורה und חקים kein Gegensatz ist zu den den Nachbarvölkern (und Israel) zum Vorwurf gemachten bestimmten Verletzungen der sittlichen Ordnung. Und auf diese kommt es offenbar zunächst an. 2, 4 sagt in abstrakter Form von Juda das, was 2, 6 ff. in konkreter, auf realen Lebensverhältnissen beruhender Darstellung an Israel tadelt, erweist sich dadurch aber als sekundär. —

Der Name יהודה findet sich also in der vorjeremjanischen Profetie nur bei Jesaja und seinem Zeit- und Landesgenossen Micha und auch bei ihnen selten, denn das Interesse ist noch völlig auf das politisch und geistig bedeutendere Nordreich gerichtet.

Auch in der älteren Poesie erscheint der Name nur zweimal, sehr selten auch in der exilischen und nachexilischen Dichtung; er ist offenbar unpoetisch.

2) איש יהודה: Jud. 15, 10
1. Sam. 11, 8 (בני ישראל — איש י״) 15, 4
2. Sam. 19, 15; 19, 42—44; 20, 4 (איש י״ — איש ישראל); 24, 9 (ישראל — איש י״)
2. Reg. 23, 2
2. Chron. 13, 15. 18; 20, 27; 34, 30
Dan. 9, 7
Jes. 5, 3; 5, 7 (בית ישראל — איש י״)
Jer. 4, 3. 4; 11, 2. 9; 17, 25; 18, 11; 32, 32; 35, 13; 36, 31 (immer in der Verbindung איש י״ וישבי ירושלם); ausserdem 44, 26 und 27.

Der Ausdruck, den Jeremja in der Anrede sichtlich bevorzugt, ist zwar in der Prosa singulär, gehört aber doch der besten älteren Sprache an. Dasselbe gilt von

3) אנשי יהודה: 1. Sam. 17, 52
2. Sam. 2, 4
1. Reg. 1, 9
Ezr. 10, 9

4) בית יהודה: 2. Sam. 2, 4. 7. 10 (Gegensatz: Gilad, Ascher, Israel, Efrajim, Binjamin und ganz Israel!) 2, 11; 12, 8
1. Reg. 12, 21 und 23
2. Reg. 19, 30 (= Jes. 37, 31)
1. Chron. 28, 4
2. Chron. 11, 1; 19, 11; 22, 10.
Nech. 4, 10

Für die ältere Prosa ist der Ausdruck durch 2. Sam. 2, 4. 7. 10 und 12, 8 gesichert, doch ist er offenbar ungewöhnlich.

Nicht viel häufiger findet er sich im profetischen Sprachgebrauch:

Jer. 5, 11; 11, 10. 17; 13, 11; 31, 27. 31; 36, 3
Ez. 4, 6; 8, 17; 9, 9; 25, 3. 8. 12
Zach. 8, 15 und 19; 10, 6; 12, 4
[Jes. 22, 21 — Jer. 3, 18; 12, 14; 33, 14 — Zeph. 2, 7 — Zach. 8, 13; 10, 3][4]).

Den poetischen Schriften ist er ganz fremd.

5) בני יהודה: Da Jud. 1, 8 und 9 und 2. Sam. 21, 2 Glossen sind, würde sich diese Bezeichnung für das Volk nur zweimal in der älteren Prosa nachweisen lassen, Jud. 1, 16 und 2. Sam. 1, 18. Aber auch hier ist sie schwerlich ursprünglich: 2. Sam. 1, 18 ויאמר ללמד בני י״ קשת erweist sich als Randbemerkung, da es die zusammengehörenden Sätze 17 und 18b zerreisst, und hätte Klostermann mit seiner kühnen Konjektur בְּנֵי יהודה קֶשֶׁת Recht, so wäre בני י״ auf andere Weise aus dem Text gebracht. Jud. 1, 16 aber ist vielleicht nur יהודה zu lesen, da J in der Erzählung 1, 1ff. nur Juda schreibt. Zudem liegt der Text von 1, 16 sehr im Argen.

Sonst nur 1. Chron. 12, 26
2. Chron. 10, 17; 25, 12; 28, 10 [31, 6 ist יהודה Glosse]
Nech. 11, 4. 25; 13, 16. — Dan. 1, 6.

In der profetischen Literatur findet sich der Ausdruck noch seltener als das synonyme בית י״, nämlich nur

Jer. 7, 30 und 32, 30. 32. [50, 4. 33]
Joel 4, 6. 8. 19
Obd. 12.

---

[4]) Über die Lesart בית יהודה bei Hosea s. o. S. 93.

6) עַם יהודה, ebenfalls sehr selten:

2. Sam. 19, 41 (die engere Bedeutung „Kriegsvolk“ ist nicht abzuweisen, wie Löhr (Komm. S. 186) gegen Kittel tut).

2. Reg. 14, 21

2. Chron. 26, 1

Ezr. 4, 4 (Gegensatz: עַם הארץ — עַם י״)

Jer. 25, 1 und 2; 26, 18.

7) קְהַל יהודה: 2. Chron. 20, 5; 30, 25.

Studien

zur

Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments

von

Dr. Willy Staerk
Lic. theol.

II. Heft.

Inhalt: I. Prolegomena zu einer Geschichte der israelitischen Vätersage (Die Gestalten der Jaqobsage — Kultusstätten u. Ortsnamen).
II. Zur Geschichte der hebräischen Volksnamen. (Fortsetzung und Schluss.)



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1899.

Vorwort.

Mit vorliegendem Hefte führe ich die in Heft I angeschlagenen Themata zu Ende. Hinsichtlich der Wiedergabe der Eigennamen betone ich nochmals, dass es mir garnicht auf peinlich genaue Transskription ankam, sondern nur darauf, die latinisirten hebräischen Formen wenigstens etwas dem Original anzupassen. Ich bitte also darauf nicht herumzureiten.

Hier und da habe ich Anschauungen, die im ersten Heft vorgetragen worden sind, umgeändert, teils weil ich inzwischen eines besseren belehrt worden bin, teils weil ich absichtlich Fragezeichen stehen liess.

Warum ich nicht gleich eine geschlossene Darstellung der Vätersage gegeben habe? fragt mein Rezensent im Lit. Zentralbl. (1899 Nr. 24). Weil ich diese so angelegt habe, dass sie auch für den Nichtfachmann lesbar sein soll. Darum die Ausscheidung aller zur Sach-, Literar- und Text-Kritik gehörigen Fragen. Diesen Ballast anmerkungsweise in dem Hauptwerk mitzuschleppen konnte ich mich nicht entschliessen. Ausserdem haben m. E. die hier niedergelegten philologischen und religionswissenschaftlichen Bemerkungen auch für sich Interesse.

Auf Wunsch ist ein Register zu beiden Heften angefügt (unterschieden als I u. II). Auch gebe ich wieder ein Verzeichnis der Fehler, die mir in der Mandelkernschen Konkordanz aufgestossen sind:

Sp.							
Sp.	50[a]	s. v.	איש	lies	לביתו	statt	לבותו
„	1376[a]	„ „	ביתאל	„	1. Chron. **7**,28	„	6,28
„	1445[a]	„ „	ירדן	„	Gen. **32**,11	„	34,11
„	1465[b]	„ „	לוי	„	Ezra **8**,18	„	5,18
„	1472[b]	„ „	ממרא	„	Gen. 14,**24**	„	14,23
„	1487[a]	„ „	סדום	„	Jer. 23,**14**	„	23,24
„	1503[c]	„ „	פנואל	„	**1**. Reg. 12,25	„	2. Reg.
„	1508[b]	„ „	ציון	„	Jes. 51,**10**	„	51,12
„	1513[d]	„ „	ראובן	fehlt	Jos. 22,**11**		

Charlottenburg, November 1899.

W. Staerk.

Inhalt.

Erster Teil:

Seite

Zweiter Teil:

Erster Teil.

Prolegomena zu einer Geschichte der israelitischen Vätersage.

Die Vätersage in der alttestamentlichen Literatur.

(Die Gestalten der Jaqobsage. — Kultusstätten und Ortsnamen).

I. Jaqob-Jisrael.

Über Jaqob im Hexateuch vgl. I S. 64ff. u. 21ff.[1])

Die Änderung des Namens des Erzvaters Jaqob wird von J (Gen. 32, 23ff.) u. P (35, 10, wol an falscher Stelle stehend) erzählt, fehlt aber jetzt bei E, wo der Bericht schwerlich dem des Jahwisten ähnlich gewesen sein, sondern eher dem Geiste des Gebetes 32, 10—13 entsprochen haben wird.

Hat nun auch E die Umnennung erzählt, so ist es auffällig, dass auch dieser Erzähler, genau wie P, trotzdem den Namen Jaqob für den Patriarchen beibehält (48, 21 ist Korrektur des R^{je}, 50,25 steht absichtlich בני ישראל), während J nach 32, 23 ff. dafür durchgehends Jisrael setzt, auch cap. 33 u. 34, wo Jaqob auf den Redaktor, der JE und P verband, zurückgeht, erstmalig im jetzigen Texte also 35, 21. Auch daraus

[1]) Nachzutragen ist I S. 64 Anm. 1: Ex. 6, 14. Num. 1, 20 und 26, 5 (vgl. 1. Chron. 5, 1 u. 3) ראובן בכור ישראל, u. Dt. 10, 22 Jaqobs Zug nach Egypten, im Anschluss an Gen. 46, 8ff. P^x u. Ex. 1, 5 P.

darf man schliessen, dass die Tendenz der Erzählung von Jaqobs Ringkampf bei E eine wesentlich andere als bei J gewesen ist. In welchem Zusammenhang bei P die Umnennung stand und welche Bedeutung sie hatte, ist nicht mehr ersichtlich; nur soviel darf man behaupten, dass sie im Geiste von 17, 1ff. gehalten war, dass also die Namensänderung heilsgeschichtlich begründet war und irgend eine Verheissung bestätigte.

Auf diese Namensänderung wird im A. T. des öfteren angespielt. Zwar der Chronist scheint sie zu ignoriren, da er ausser I, 1, 34[2]) und I, 16, 13 u. 17 = ψ 105, 6 u. 10 niemals den Namen Jaqob, sondern von I, 2, 1 an stets Jisrael gebraucht, vgl. I, 5, 1 u. 3 6, 23 u. 7, 29[3]) 29, 10 (Jahwe, du Gott unseres Vaters Jisrael) u. 18 (Jahwe du Gott unserer Väter Abraham, Jischaq und Jisrael). Aber in den späteren Glossen 1. Reg. 18, 31 und 2. Reg. 17, 34 (vgl. I S. 80 f.) wird die Umnennung Jaqobs in Jisrael ausdrücklich betont. Warum? ist nicht recht klar. Benzinger (Kommentar z. d. B. d. Kg. S. 110) meint, der jüdische Glossator, der Elia den Altar aus 12 Steinen bauen lässt, habe Gen. 35, 10 P angeführt, um „damit wol die Zwölfzahl der Steine zu rechtfertigen, indem er den Elia als Urvater von Israel = Söhne Jakobs (nicht = Nordreich) handeln lässt“. Aber warum sprach er denn erst von בני יעקב und nicht gleich von den בני ישראל? Viel näher liegt es doch, in beiden Stellen gelehrte Randbemerkungen eines späteren Glossators zu sehen, der die Identität Jaqobs und Jisraels eigens auf Grund der alten Vätersage glaubte feststellen zu müssen, vgl. Nech. 9, 7. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass die Worte „an den das Wort Jahwes ergangen war: Jisrael soll dein Name sein“ und „dem er den Namen Jisrael gab“ von zweiter Hand zu בני יעקב hinzugesetzt sind.

---

[2]) Falls der Text von Lxx B u. A καὶ υἱοὶ Ἰσαάκ· Ἠσαῦ καὶ Ἰακώβ) hier das ursprüngliche bietet. MT: בני יצחק עשו וישראל.

[3]) Vgl. hierzu Ezr. 8, 18 und Jud. 18, 29 (Dan, welcher Jisrael geboren wurde), letzteres wol von einem Redaktor stammend.

Auch in Jes. 48, 1 (Hört dies, ihr vom Hause Jaqobs, die ihr nach dem Namen Jisraels benannt seid) mag eine absichtliche Anspielung auf den von der Sage erzählten Wechsel des Namens des 3. Patriarchen liegen, und zwar, falls Duhm darin Recht hat, dass 48, 1b—2 späterer Zusatz sind, wieder eine aus der Feder eines jüdischen Glossators.

Blosse Erwähnungen des Patriarchen dagegen als des Stammvaters des Volkes, der ihm den Namen gegeben hat, bieten Stellen wie Jes. 45, 25 (alle Nachkommen Jisraels), ψ 68, 27 (Ihr vom Quell Jisraels) u. 105, 6 (Söhne Jaqobs, seine Auserwählten, vgl. I S. 21 f.).

In mehrfacher Hinsicht von Bedeutung ist Jes. 43, 27. *(Schon dein erster Ahnherr hat gesündigt und deine Mittler empörten sich wider mich)* und 63, 16 (*Abraham weiss nichts von uns und Jisrael kennt uns nicht*). Letzterer Ausspruch, mag er nun als Polemik gegen eine Art Kultus der Stammväter aufzufassen sein oder nicht, zeigt einerseits in der Zusammenstellung von Jisrael und Abraham die spezifisch heilsgeschichtliche Auffassung gerade dieser beiden Patriarchenfiguren mit offenbar geflissentlicher Übergehung des zweiten, der ja auch sonst heilsgeschichtlich von untergeordneter Bedeutung ist; andererseits aber liegt doch in der hier geübten scharfen Opposition gegen die Gestalten dieser Patriarchen als der berufenen Schutzherrn und Bürgen für das Wolergehen des zu ihnen als den „Vätern“ aufblickenden Volkes beinahe eine völlige Ablehnung des gesamten heilsgeschichtlichen Schemas, das in den Stammvätern sein Fundament hat. Denn wenn die Bürgen aller Verheissungen nichts von dem Volke, dessen Ahnen sie sind, wissen d. h. nichts für die Nachkommen zu bedeuten haben, sofern es sich um deren besonderes Verhältnis zu Gott handelt, also nur Jahwe allein der Vatername (vgl. Deut. 32, 6) und dieVaterstellung als Erbarmer und Erlöser zukommt, so ist damit offenbar die ganze vom Deuteronomium aufgebaute und in der Erwählung der Patriarchen und dem Bunde mit ihnen gipfelnde heilsgeschichtliche Betrach-

tung Israels über den Haufen geworfen und eine Höhe der religiösen Erkenntnis erreicht, die zwar den Universalismus Deuterojesajas nicht übersteigt, aber in der Schätzung des eigentlichen religiösen Momentes in dem Verhältnis zwischen Gott und Volk ihm und dem Herrenworte Matth. 3, 9 (πατερα ἐχομεν τον 'Αβρααμ) nahekommt.

Während Jes. 63, 16 also Jisrael auf gleiche Stufe mit Abraham in der heilsgeschichtlichen Begründung des Volkes stellt, erscheint der dritte Patriarch bei Deuterojesaja 43, 27 geradezu als erster Ahnherr des Volkes Jahwes, das selbst in seinen Höchsten und Edelsten (Patriarch und Profeten!) gesündigt hat. Diese Herausstellung Jaqobs — denn um den handelt es sich hier selbstverständlich — als des ersten Ahnherrn hat angesichts der Tatsache, dass an einer anderen Stelle der Schrift Jes. 40 ff. Abraham und Sara als das Fundament des heiligen Volkes bezeichnet werden, 51,2 vgl. auch 41,8, vielleicht nur in der beabsichtigten Anspielung an Gen. 27 ihren Grund, doch ist es wahrscheinlicher, dass Deuterojesaja selbst Jaqob als den einzigen und wahren Stammvater des Volkes, den ersten in der langen Kette der grossen Ahnen und den eigentlichen Gründer eines besonderen Verhältnisses zu Gott, betrachtet hat[4]).

[4]) Cheyne trennt bekanntlich Jes. 49—55 als späteren Anhang von der eigentlichen Schrift Deuterojesajas. Ein Beweis dafür, dass er das Richtige getroffen hat, liegt m. E. auch in dem Unterschied zwischen 43, 27 u. 51, 2. Deuterojesaja spricht ausser 41, 8 nie von Abraham, für ihn ist Jaqob-Jisrael der Stammvater des Volkes. 41, 8b (Same Abrahams meines Freundes) aber hebt sich schon metrisch als Glosse aus dem glatten Zusammenhange der 6 Zweizeiler 41, 8a u. 9b 10a u. b 11 12 13 14 heraus. Duhm (Kom. S. 278 f.), der 41, 8b zu halten sucht, sieht sich daher zu der Annahme genötigt, dass ein zweiter Stichos in 8b ausgefallen sei. Einfacher ist es, 8b u. 9 als spätere Ergänzung im Interesse des heilsgeschichtlichen Schemas herauszunehmen, zumal dadurch der in den Hyperbeln 41, 9 liegende Anstoss beseitigt wird. Diese Prädikate passen wol auf den Abraham von P, der aus dem fernsten Osten nach Kenaan wandert, nicht aber auf Jaqob-Jisrael, das geschichtliche Volk, auf das sie doch jetzt wegen der Anrede bezogen werden müssen. — Dies zugleich als Nachtrag zu Jes. 29, 22 vgl. I. S. 24.

Darauf deutet auch der geflissentliche Gebrauch der Volksnamen Jaqob und Jisrael. In diesem Fall träte auch hier jenem vom Deuteronomium ausgegangenen heilsgeschichtlichen Schema das in (41, 8 u.) 51, 2 zu Tage tritt, die einfachere, mehr geschichtlich-reale Betrachtungsweise entgegen, die von Jaqob-Jisrael als dem eigentlichen Ahnherrn des Volkes sprach, vgl. I S. 50 ff. Über die besondere Beziehung von 43, 27 auf die Jaqobsage wird weiter unten zu sprechen sein, nachdem noch die übrigen im A. T. vorhandenen Anspielungen auf die heilsgeschichtliche Bedeutung des dritten Erzvaters in den Kreis der Betrachtung gezogen sind.

Dahin gehören Ez. 28, 25 *(sie sollen wohnen in ihrem Lande, das ich meinem Knechte Jaqob verliehen habe)*, 37, 25 *(sie sollen in dem Lande wohnen, das ich meinem Knechte Jaqob verliehen habe, in welchem eure Väter gewohnt haben)* und Jes. 58, 14 *(ich will dich das Erbteil deines Ahnherrn Jaqob geniessen lassen)*, vgl. ψ 47, 5 *(er wählte uns unsern Erbbesitz aus, den Stolz Jaqobs, den er liebgewonnen).*[5]) An den drei erstgenannten Stellen wird ausdrücklich Jaqob als der bezeichnet, dem Jahwe das Land zu eigen gegeben hat, nicht Abraham oder allgemeiner die Väter (Abraham, Jischaq und Jaqob), wie man nach dem Vorbilde des Deuteronomiums erwarten sollte. Und da allemal nicht von einer eidlichen Zusicherung (נשבע) wie bei D u. R^{je} (vgl. I S. 41 ff.) die Rede ist, sondern von einem blossen Schenken (נתן bezw. נחל), so haben wir es auch hier mit der sozusagen undogmatischen, mehr volkstümlich-naiven Auffassung des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volke zu tun, vgl. bes. ψ 47, 5.[6]) Insofern bieten Ezechiel und

---

[5]) אשר אהב wird sich wol auf den Erzvater Jaqob beziehen und im Sinne des deuteronomischen בחר gemeint sein. גאון יעקב ist das Land Kenaan, vgl. I S. 78 Anm. 3.

[6]) Dagegen kommt die Bundesidee ψ 105, 8 ff. bes. 11 (Dir [Jaqob] will ich das Land Kenaan verleihen, als euer erbliches Besitztum, vgl. Gen. 28, 13 f. J, 35, 9 ff. P) zum Ausdruck.

Tritojesaja Parallelen zu Jes. 43, 27, und alle drei Schriftsteller erhärten an ihrem Teile das I S. 52 gewonnene Resultat, dass die jehowistisch-deuteronomische Geschichtsbetrachtung, die das Verhältnis zwischen Israel und Jahwe durch den Bund Gottes mit Abraham, Jischaq und Jaqob geknüpft werden lässt, ohne wesentlichen Einfluss auf die spätere Literatur geblieben ist.

Darin freilich ist eine Weiterentwicklung der älteren Anschauung (vgl. die I S. 38 ff. aufgezählten Stellen). festzustellen, dass im Zeitalter Ezechiels und Deuterojesajas an die Stelle des unbestimmteren Objekts „eure Väter“ das bestimmte „mein Knecht Jaqob“ tritt, worin sich wol direktes Zurückgreifen auf die Patriarchensage und überhaupt Einfluss der Lektüre der älteren Geschichtsbücher äussert.

Gehen wir nun zur Besprechung der im A. T. nachweisbaren einzelnen Züge aus dem von der Sage gezeichneten Bilde Jaqobs über, so ist auch hier die Ausbeute ausserordentlich dürftig. 1. Sam. 12, 8 *(als Jaqob und seine Söhne nach Egypten gekommen waren, da plagte Egypten sie)*[7]) und ψ 105, 23 *(Israel kam nach Egypten und Jaqob weilte als Fremdling im Lande Hams)* erwähnen kurz den Gen. 46 erzählten Zug nach Egypten; Mal. 1, 2 *(Esav ist doch Jaqobs Bruder. Ich aber liebte Jaqob und Esav hasste ich*, vgl. ψ 47, 5 u. Obd. 10 [Am. 1, 11 u. Num. 20, 14] אחיך יעקב) die göttliche Erwählung des Erzvaters Jaqob als des Trägers der Verheissungen und damit das geschichtlich gewordene Verhältnis beider Völker, spricht also nur den religiösen Grundgedanken der jehowistischen Sage von Jaqob und Esav Gen. 25, 21 ff. 27, 1 ff. aus. Dagegen sind Jes. 43, 27, Jer. 9, 3 u. Hos. 12, 4 f. 13 von grösserem Interesse.

Weist Jer. 9, 3 durch die absichtlich gebrauchte Form כי כל־אח עָקוֹב יַעְקֹב versteckt auf Jaqob als das warnende Vorbild des mit Lug und Trug und Verleumdung sich be-

---

[7]) Lies mit Lxx יעקב ובניו und ויענום מצרים.

fehdenden Volkes hin, zielt also unmissverständlich auf die auch Hos. 12, 4 und Jes. 43, 27 angedeutete Tat Jaqobs hin, so bringt gerade Hoseas Schrift als einzige eine Reihe von Zügen aus der Jaqobsgeschichte in Erinnerung. Leider aber in so dunkler Kürze, dass wir uns mit Vermutungen begnügen müssen.

So gleich bei Hos. 12, 4 f. Nach dem vorliegenden mass. Texte hätte der Profet gesagt: *„Im Mutterleibe überlistete er seinen Bruder und in seiner Manneskraft kämpfte er mit Elohim. Er kämpfte gegen einen Mal'akh und siegte, er weinte und flehte ihn an um Gnade. In Betel fand er ihn und dort redete er mit ihm.*[8]) Jahwe der Gott Sebaoth, Jahwe ist sein Name. Du aber wirst durch deines Gottes Hilfe heimkehren; bewahre Liebe und Recht und hoffe beständig auf deinen Gott.“ Das ist aber im Hinblick auf den Zusammenhang, in dem diese Sätze stehen, unmöglich. Das Thema von cap. 12 ist: Israels Natur ist Lug und Trug, so war es einst, so ists noch heute, vgl. die richtigen Anspielungen Jer. 9, 3 u. Jes. 43, 27. Diesem Gedanken fügt sich aber nur 12, 1—3 4a u. 8 ff.[9]), was des näheren dadurch bewiesen wird, dass 12, 4b nicht die Fortsetzung von 4a sein kann. Denn auf die tadelnden Worte „im Mutterleibe überlistete er seinen Bruder“ kann nicht die gegensätzliche lobende Aussage „er kämpfte mit Elohim“ folgen. 12, 1—4a setzt sich, wie schon längst erkannt ist, in 12, 8 ff. fort.[10])

Es ist also zunächst einmal zu bedauern, dass wir den originalen Text gerade an dieser wichtigen Stelle, die den Patriarchen wie Jer. 9, 3 u. Jes. 43, 27 als Typus der Arglist und Gewalttat vorführte, nicht mehr besitzen. Denn der stehen

---

[8]) Lies את־מלאך für אל־מ״ und עִמּוֹ für עִמָּנוּ.

[9]) 12, 3 ist für Juda natürlich Jisrael zu lesen, vgl. I S. 93.

[10]) Beers Versuch (ZatW 1893 S. 281 ff.) Hos. 12 als „eine wolgegliederte Rede des Profeten“ zu erweisen mutet uns zu, Hosea für einen Sophisten zu halten, und scheitert von vornherein an der Auffassung von 12, 4. Die Vershälften können nur identische Gedanken enthalten haben, sonst ist die Pointe dahin. Dazu passt aber 12, 4b nicht.

gebliebene Rest 12, 4a ist für die Interpolation ein schwacher Ersatz. Was aber diesen Einschub 12, 4b—7 betrifft, so ist darin auf zwei Ereignisse aus Jaqobs Geschichte angespielt, auf den Kampf mit Elohim oder besser dem Mal'akh Gen. 32, 23 ff. J, und auf die Offenbarung in Betel Gen. 28, 10 ff. J u. E. Diese Reihenfolge ist sonderbar und bei dem Profeten Hosea, der doch gewiss als Nordisraelit die Sagen von Jaqob-Jisrael gekannt hat, ebenso auffällig wie bei einem Späteren, falls nicht Hos. 12, 4b ff. auf eine Sagenform zurückgeht, die im Anschluss an P die Offenbarung in Betel in die Rückkehr Jaqobs aus Aram verlegte.[11]) Aber so oder so, hier wird jedenfalls von späterer Hand die uns vorliegende heilsgeschichtlich interessirte Vätersage gegenüber einer entgegengesetzten, für Jaqob nicht schmeichelhaften Tradition zur Geltung gebracht. Die Schwierigkeit wird sich am einfachsten lösen, wenn man das Eingreifen mehrerer Hände in 12, 4b ff. annimmt. Der Ersatz für Hoseas Schilderung des Erzvaters reicht wol nur bis וַיִּתְחַנֶּן־לוֹ und bezweckte, gegen den harten Tadel Jaqobs als des Listigen und Gewaltmenschen den um Gottes Gnade und Segen ringenden Patriarchen auszuspielen, also eine Ehrenrettung auf Grund der Erzählung Gen. 32,25 ff. Was dann in 12,6b f. folgt, wird eine Ergänzung zu dieser Glosse sein, deren Urheber in 12, 4b f. die grundlegende Offenbarung von Betel vermisste. Dabei ist aber wieder zweifelhaft, ob 12, 6 und besonders 12, 7 Rede Jahwes an den in Betel träumenden Jakob sein soll. Denn 12, 6 (vgl. Ex. 3, 15 R und besonders שֵׁם=זֵכֶר) passt

---

[11]) v. Gall (Altisr. Kultstätten S. 94 ff. s. v. Betel) hält Hos. 12, 4 f. für intakt und glaubt in der Notiz Gen. 35, 14, die aus einem E[1] angehörigen Bericht über die Errichtung der Massebe von Betel nach der Rückkehr aus Aram stamme, die Vorlage dafür zu haben. Das mag sein, aber dabei ist der Widerspruch in Hos. 12, 4a u. b garnicht berücksichtigt. — Die Abweichung der hier vorauszusetzenden Überlieferung von den Erzählungen der Genesis zeigt sich übrigens auch in בית־אל ימצאנו, wo nur der Malakh (Jahwe) Subjekt sein kann. Vgl. dagegen Gen. 28, 16!

nicht als Selbstbezeichnung Jahwes und באלהיך תשוב kann wol nur „zu deinem Gotte wirst du zurückkehren“ heissen.[12])

Also statt der „wolgegliederten Rede des Profeten“ eine ganze Reihe fragmentarischer Sätze, die sich am besten als Glossen von verschiedenen Händen verstehen lassen und für unseren vorliegenden Zweck nur bestätigen, was wir schon anderweit erkannt haben, dass nämlich die literarische Verwertung der jehowistischen Vätersagen erst in späterer, ehestens nachdeuteronomischer Zeit zu erweisen ist. Worauf geht nun aber des Profeten Tadel בבטן עקב את־אחיו? Und, was dasselbe ist, was hatten Jeremja und Deuterojesaja im Sinn, als sie ihren Volksgenossen den Vorwurf 9, 3 u. 43, 27 machten?

In der uns vorliegenden Sagenform heisst es Gen. 27, 36 bei J: *„Da rief Esav: Ja mit Recht nennt man ihn Jaqob, denn zweimal hat er mich nun überlistet* (ויעקבני)*; meine Erstgeburt hat er an sich gebracht und nun hat er mir auch meinen Segen genommen“*, vgl. Gen. 25, 27 ff. u. 27, 1 ff. Es ist klar, dass, wenn überhaupt etwas, so nur dieser Zug der Sage den Profeten vorgeschwebt haben kann, weil nur hier das Wortspiel mit יעקב = Hinterlistiger, Überlister vorliegt, während Gen. 25, 26 J „darauf kam sein Bruder heraus, indem er mit der Hand die Ferse (עקב) Esavs gefasst hatte; darum nannte man ihn Jaqob“ eine völlig verschiedene Deutung des Namens zu Grunde liegt, nämlich יעקב = Fersenhalter, d. h. wol Nachfolger (vgl. Dillm. z. St. [6] S. 320). Nun lässt sich für Jer. 9, 3 und Jes. 43, 27 sehr wol Beziehung auf Gen. 25, 27 ff. und 27, 1 ff., vielleicht auch 30, 25 ff. J (E), annehmen, da der Grundgedanke dieser Erzählungen von dem semitischen „Schlauen Vielgewandten“ in der Tat der durch List und Verschlagenheit, also Sünde, zu Macht und Ehren kommende Jaqob ist. Da-

[12]) Wellhausen schlug (Kl. Prof. [1]S. 126) תשבע für תשוב vor. Das gäbe einen guten Sinn, aber fragmentarisch würde 12,6 u. 7 trotzdem bleiben, denn der Anfang ואתה zeigt, dass die Worte aus dem Zusammenhang gerissen sind, und zwischen 12, 7a u. b fehlt die logische Verbindung.

gegen liegt in Hos. 12, 4 eine sonderbare Kombination der Etymologien Gen. 25, 26 und 27, 36 vor, die aus der uns vorliegenden jahwistischen Sage nicht hergeleitet werden kann. Der Ausweg, dass Hosea hier der elohistischen Tradition folge, hilft nicht, denn diese ist für uns gerade in Gen. 25 u. 27, 36 ff. eine unkontrollirbare Grösse, und über dies ist die Hos. 12,4 vorauszusetzende u. vermeintlich aus E oder sonst woher stammende Sagenform logisch nicht recht fassbar. Wie soll Jaqob den Bruder Esav schon im Mutterleibe überlistet haben? Das ist nicht recht vorzustellen, beruht doch gerade die Jaqob-Esav-Sage auf der Voraussetzung, dass der Geburt nach Esav den Anspruch auf Herrschaft über den jüngeren Bruder hatte, dass er aber dieses Rechtes später durch die List Jaqobs und eigene Schuld verlustig gegangen ist. Ein Überlisten im Mutterleibe[13]) gäbe doch nur dann Sinn, wenn Jaqob schon im Beginn der Existenz beider Brüder dem Esav die Erstgeburt abgelistet hätte dadurch, dass er der Erstgeborne wurde. Man darf aber bezweifeln, ob die genealogische Sage je dergleichen erzählt hat. Der Hinweis auf eine andere Gestaltung der Sage, die dem Profeten hier vorgeschwebt habe (vgl. Nowack, Kl. Prof. S. 72), hebt die Schwierigkeiten also nicht, sondern verschiebt sie durch Verweis auf eine zwar mögliche, aber inkommensurable Grösse.

So bleibt also nichts weiter übrig, als in בבטן eine Textverderbnis zu vermuten — und bei dem korrupten Zustand von Hos. 12, 4 ff. liegt das sehr nahe — oder sich damit zu bescheiden, dass Hosea an dieser Stelle eine Tradition vor Augen hatte, die zwar auch das von der jehowistischen Sage erzählte Verhalten Jaqobs zu Esav zur Darstellung brachte, aber mit Mitteln, die sich unserem Urteil völlig entziehen.[14])

---

[13]) Wobei auch nicht an Gen. 25, 22 f. gedacht werden kann.

[14]) Was damit gewonnen sein soll, dass man auch Hos. 12, 4 עקב in der Bedeutung „die Ferse halten“ versteht, sehe ich nicht ein. Jer. 9, 3 und Jes. 43, 27 schliessen diese Deutung völlig aus.

Endlich Hos. 12, 13: „*Und Jaqob floh ins Gefilde Arams und Jisrael diente um ein Weib und um ein Weib hütete er*“ [15]), eine kurze Anspielung auf Gen. 27, 41 ff. (vgl. 43!), 28, 10 ff., 29, 1 ff. u. 29, 14 ff., die, wie der Augenschein lehrt, nicht von dem Profeten Hosea in ihrem jetzigen Zusammenhang herrühren kann. Denn 12, 13 u. 14 sprengen gewaltsam den Zusammenhang von 12, 12 u. 12, 15 und spotten jeder Erklärung an ihrem augenblicklichen Platze. Mögen sie also aus einem andern Kontexte hierher versprengt oder überhaupt nicht Eigentum Hoseas sein — in Hinsicht auf 12, 4 ff. lässt sich darüber nichts entscheiden — jedenfalls können sie nur für sich, ohne Rücksicht auf einen vermeintlichen festen Gedankengang in 12, 4 ff., betrachtet werden.

Die Ausbeute ist allerdings auch hier wieder recht dürftig und ergiebt wie bei 12, 4 ff. als Resultat kaum mehr als die Tatsache der Bekanntschaft des Verfassers mit der jehowistischen Vätersage und ihrer Verwendung in parabolisch-didaktischem Sinne. Ersteres ist trotz des abweichenden Ausdruckes שׂדה ארם[16]) unverkennbar, vgl. ברח Gen. 27, 43, עבד Gen. 29, 20

[15]) 12, 14: „durch einen Profeten hat Jahwe Israel aus Egypten herausgeführt und durch einen Profeten ward es behütet“.

[16]) Bei J dafür חרן Gen. 27, 43 u. 28, 10, bei E ארץ בני קדם Gen. 29, 1, bei P פדן ארם Gen. 28, 2 u. ö., vgl. I S. 75 u. u. S. 36 ff. Mit letzterem Ausdruck würde sich Hoseas שׂדה ארם decken, wenn in dem Worte שׂדה wie in dem syrischen פדן der Begriff des Ebenen, Flachen läge. Das ist aber weder aus dem Sprachgebrauch des A. T. noch aus dem Vergleich mit den semitischen Dialekten zu erweisen. Vielmehr spricht assyr. šadu Berg, [vgl. Num. 23, 14 ש״ צפים, Jud. 5, 4 ש״ אדום (vgl. Gen. 32, 4) u. 18 מרומי שׂדה, 2. Sam. 1, 21 שׂדי תרומות (?), Jer. 17, 3 הֲרָרִי בשׂדה, 18, 14 צור שׂדי, ψ 50, 18 u. 80, 14 זיז שׂדי (?), wo diese Bedeutung noch durchblickt] dagegen. שׂדה ארם ist mit Ausdrücken wie ש״ עמלקי Gen. 14, 7, ש״ אדום Gen. 32, 4, ש״ מואב Gen. 36, 25 ש״ פלשתים 1. Sam. 6, 1, ש״ אפרים u. ש״ שומרון Obd. 19, ש״ צען ψ 78, 12 zu vergleichen u. als politischer Begriff zu fassen. Daraus folgt aber, dass der Verfasser von Hos. 12, 13 sich wie E (u. P) mit einer ganz allgemeinen geographisch-politischen Bezeichnung des Fluchtortes Jaqobs begnügt, also wol die elohistische Tradition der Jaqobsage vor Augen hatte.

und 30 und שמר Gen. 30, 31; letzteres hier noch deutlicher als 12, 4. Denn während dort sich nur sagen lässt, dass der Profet die Gestalt Jaqobs des Listigen, Verschlagenen als Typus für das Israel seiner Zeit gebraucht (vgl. 12, 8), liegt hier in dem fliehenden Jaqob und dem aus Egypten herausgeführten Jisrael, in dem Weib und dem Profeten und endlich in dem Wortspiel mit שמר und נשמר ein mehrfacher Gegensatz und eine aus dem uns vorliegenden Inhalt der Jaqobsage nicht zu erschliessende typische Ausdeutung der Person des dritten Erzvaters. Die Kommentatoren machen z. B. mit Recht auf den in der Gegenüberstellung von Weib und Profet liegenden Gegensatz eines bösen und guten Prinzips aufmerksam, vgl. Wellhausen, Kl. Prof. [2]S. 130. Wir werden leider über Fragezeichen und Vermutungen auch hier nicht hinauskommen und uns mit dem Ergebnis begnügen müssen, dass die Heranziehung der jehowistischen Vätersage bei dem Profeten Hosea mit Sicherheit nur einmal (12, 4) zu konstatiren ist und dass an dieser Stelle die Gestalt Jaqobs in einer uns nicht mehr ganz durchsichtigen Weise typisch verwertet wurde. —

Ziehen wir das Fazit aus den obigen Untersuchungen, so stellt sich zuerst auch hier wieder die Erkenntnis ein, dass die jehowistische Sage von dem Erzvater Jaqob bei den Schriftstellern der vorexilischen Zeit so gut wie gar keine Spur hinterlassen hat. Vielmehr begegnen wir bei Hosea und Jeremja, den einzigen unter den älteren Profeten, die Jaqob namentlich erwähnen, einer Sagenform, die im scharfen Gegensatz zu der spezifisch heilsgeschichtlichen und didaktischen Tendenz der jehowistischen Überlieferung den Stammvater Jaqob als das Prototyp der Sündhaftigkeit und widergöttlichen Art des Volkes hinstellt. Derselbe Gedanke findet sich bei Deuterojesaja, der auch in der Wertung Jaqobs als des eigentlichen Ahnherrn des Volkes von der deuteronomischen Eingliederung des dritten Erzvaters in das heilsgeschichtliche Schema sich bewusst entfernt. Überhaupt lässt sich auch an der Figur Jaqobs nach-

weisen, dass jene deuteronomische Geschichtsauffassung auf die spätere Literatur wenig oder gar nicht eingewirkt hat, vgl. besonders die Polemik Jes. 63, 16, und dass die uns in der Genesis überlieferten Erzählungen von den Erzvätern nicht die einzigen Ausprägungen der an den Kultusstätten gepflegten oder im Volksmunde umgehenden Sagenstoffe waren, vgl. Hos. 12, 4 a f.

Die wenigen einzelnen Züge aber, die der uns vorliegenden jehowistischen Sage entnommen sind (Namenswechsel, Zug nach Egypten, Esav und Jaqob, Offenbarung in Betel, Jaqobs Ringkampf, Flucht nach Aram, Jaqob und Rahel), erweisen sich entweder als blosse Exemplifizirungen auf die Vätergeschichte oder wie Hos. 12, 13 als allegorische Ausdeutung des überlieferten Stoffes, und meist handelt es sich dabei um Zusätze und Glossen, deren Herleitung aus späterer und spätester Zeit ihrem Charakter am ehesten entspricht.

II. Esav-Edom.

Das enge Verwandschaftsverhältnis zwischen Israel und Edom, das von der Vätersage in lebhaften Farben geschildert wird, hat in der altt. Literatur nur einen schwachen Nachklang gefunden. Ich stelle folgendes zusammen: Aus dem Pentateuch Num. 20, 14 (JE) Mose „sandte Boten von Qadesch aus an den König von Edom: *So spricht dein Bruder Jisrael* u. s. w.“ Dt. 2,4 u. 8 *„eure (unsere) Brüder, die bne Esav, die in Seir wohnen“* und das auf die Aufnahme in die Sakralgemeinschaft bezügliche Gesetz Dt. 23, 8: *„die Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn sie sind deine Brüder“* — wol der Rest einer vorexilischen Sakralgesetzgebung, da nach 586 eine solche Bestimmung, wie Dillmann und Kuenen (Ond. [2]S. 258) mit Recht behaupten, unmotivirt erschiene.

Über Jos. 24, 4 (E) s. I. S. 25 f.

Aus der profetischen Literatur sind gleichfalls nur wenige Belege beizubringen: Am. 1, 11 *„weil er (Edom) mit dem*

Schwerte seinen Bruder verfolgte und sein Mitgefühl erstickte"[1]), Obd. 10 *„wegen des Frevels an deinem Bruder Jaqob bedeckt dich (Edom) Schmach und du bist auf immer vernichtet"* und 12 *„Weide dich nicht am Tage deines Bruders, am Tage seines Missgeschicks"*, Mal. 1, 2 u. 3 *„Ist nicht Esav Jaqobs Bruder, spricht Jahwe — und ich liebte Jaqob und Esav hasste ich"* u. s. w.

Der Hass, mit dem die feindlichen Brüder seit dem Untergange Judas einander verfolgten, hat offenbar die alten, in der Vätersage versinnbildlichten sympathischen Gefühle und Beziehungen, und damit jene Sinnbilder selbst völlig in den Hintergrund gedrängt. Die Blutsverwandschaft freilich konnte nicht weggeleugnet werden.

III. Lea und Rachel.

Ruth 4, 11 ist uns als Segensspruch des über die Ehe des Boas und der Ruth erfreuten Volkes das Wort aufbewahrt: *„Möge Jahwe das Weib, das in dein Haus einziehen soll, machen wie Rachel und Lea, welche beide das Haus Jisrael erbaut haben"*. Schwerlich handelt es sich hier um ein sprichwörtliches, an die Stammmütter Lea und Rachel anknüpfendes Wort im Sinne des an Abrahams Namen angeschlossenen nationalen Segenswunsches Gen. 12, 3 u. ö. Vielmehr bringt der Erzähler hier wie 4, 12 *(„Dein Haus gleiche dem Hause des Perez, den Thamar dem Jehuda gebar)* ad hoc aus der Vätersage Namen als Symbole für die in seinem Schriftchen verfochtenen Grundgedanken der Pflicht und des Segens der Leviratsehe einerseits und der fremdenfreundlichen Toleranz, die gegenüber dem gesetzlichen Chauvinismus (Dt. 23, 4) die Moabiterin Ruth zur Stammmutter des

[1]) Am. 1, 11 u. 12 sind sicher nachexilisch. Aber auch 1, 9 f., der Doppelgänger von 1, 6 ff., wird als späterer Zusatz zu tilgen sein. Was unter der ברית אחים 1, 9 zu verstehen ist, lässt sich aus dem Zusammenhang nicht erschliessen. Es kommt darauf an, wo die Ortschaften, deren Bewohner Tyrus in edomitische Sklaverei verkauft hat, lagen.

Grössten in Israel macht, andererseits, vgl. Bertholet, d. Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden S. 145 f. und im Kom. zu Ruth (Kurzgef. H. K. Abt. XVII) S. 52 f. Diese rein schriftstellerische Verwendung der Vätersage ist durchaus im Geschmack der Zeit, deren Kämpfe das Buch Ruth wiederspiegelt[1].

Lea wird sonst nirgends im A. T. erwähnt, dagegen hören wir an zwei Stellen von dem Gen. 35, 21 erwähnten Grab der Rachel an der Strasse nach Efrat(-Betlechem), nämlich 1. Sam. 10, 2 und Jer. 31, 15.

Nach der elohistischen Tradition stirbt Rachel bei der Geburt Binjamins zwischen Betel und Efrat, und Jaqob bezeichnet das Grab der geliebten Frau mit einer Masseba; „das ist die Masseba auf dem Grabe der Rachel, die noch heute vorhanden ist“, fügt der Erzähler hinzu, damit jede Möglichkeit einer alten doppelten Überlieferung über diesen heiligen Ort abschneidend (gegen Buhl, Geogr. S. 159)[2]. Von diesem nach 1. Sam. 10, 2 an der Grenze Binjamins liegenden Grab der Rachel spricht nun Jeremja in einer Profetie über die Rückkehr der Nordstämme. Er lässt die Stammmutter auf ihrem Grabe zu Rama

[1]) Aus der Stellung Rachel und Lea irgend welche Schlüsse ziehen zu wollen (Handw. d. b. Alt. s. v. Rahel), ist unzulässig.

[2]) Nach Gen. 35, 19 ist Efrat = Betlechem. Diese Gleichsetzung scheitert aber unbedingt an 1. Sam. 10, 2 und Jer. 31, 15 f. Das Efrat der Vätersage lag im Gebiete Binjamin, südlich von Betel. Nur dorthin passt die Sage vom Grabe der Stammmutter Josefs u. Binjamins. היא בית לחם in Gen. 35, 19 u. 48, 7 (der ganze Satz ist Glosse!) ist also späterer Einsatz auf Grund von Stellen wie Mich. 5, 1, 1. Sam. 17, 12, Ruth 1, 2 und unter Verwechslung dieses vielleicht früh untergegangenen nördlichen mit dem später allein bekannten judäischen Efrat. Efrat und Betlechem werden sich übrigens verhalten wie der weitere (landschaftliche oder geschlechtliche) zum engeren (lokalen) Begriff, daher Ausdrücke wie 1. Sam. 17, 12 ודוד בן איש אפרתי מבית לחם יהודה und Ruth 1, 2 אפרתים מבית לחם יהודה (vgl. dazu 1. Sam. 1,1 ויהי איש אחד מן הרמתים צופי) u. die Parallele Efrat und Betlechem Ruth 4,11. Ob dieser judäische Ort je den Namen בית לחם אפרתה (Mich. 5, 1, vgl. auch Lxx zu Jos. 15, 59 Ἐφραθα αὕτη ἐστι Βαιθλεεμ) getragen hat, darf nach dem Text von Lxx zu obiger Profetenstelle in Zweifel

über den Verlust ihrer Söhne wehklagen: „*ein Laut wird gehört in Rama, Totenklage, bitteres Weinen. Rachel beweint ihre Söhne, weigert sich, Trost anzunehmen wegen ihrer Söhne, denn sie sind mehr.*“

Welche Anknüpfungspunkte der Kultusort oder das Kultusobjekt, die wol als Grabstein aufgefasste Masseba (vgl. v. Gall, Kultstätten S. 90) für die Entstehung der Sage von Rachels Grab boten, ist leider nicht zu ermitteln. Aus Jer. 31, 15 darf nur geschlossen werden, dass das numen loci Rachel, die Ahnfrau Efrajims und Binjamins, als gegenwärtig in dem קברת רחל vorgestellt wurde. Dann wird sie aber auch kultische Verehrung genossen haben, und es wird sich wie bei Chebron um ein altes kenaanitisches Heiligtum handeln.

IV. Ruben.

Mehrfach wird dem Namen Ruben bei P ein auszeichnendes בכור ישראל beigefügt, so ausser Gen. 35, 23 und 46, 8: Ex. 6, 14, Num. 1, 20 und 26, 5, vgl. auch 1. Chron. 5, 1 u. 3. Aber derselbe Ausdruck begegnet schon in der alten Dichtung Gen. 49, 3 f. *(Ruben, mein Erstgeborener bist du)*, beruht also sichtlich auf guter Tradition, die in den späteren Genealogien wieder eigens zum Ausdruck kommt. Eine kurze, aber kernige Geschichte des Stammes geben, abgesehen von der vereinzelten Notiz 1. Chron. 5, 10 18 ff. (Kämpfe Rubens mit den Beduinen der syrisch-arabischen Wüste) und von 1. Chron. 5, 1, die drei alten Lieder Gen. 49, 3 f. Dt. 33, 6 und Jud. 5, 15 f., aber nur der sog. Jaqobssegen blickt auf ein Datum der Vätersage zu-

---

gezogen werden, da in και συ Βηθλεεμ οἶκος Ἐφραθα offenbar doppelte Lesart vorliegt. Ursprünglich wird die Profetie mit ואתה בית אפרת (so auch Wellhausen u. Nowack) begonnen haben. Zu Efrat oder Bet Efrat passt dann der Ausdruck אלף = Verbandschaft, Sippe gut: der Apokalyptiker redet das Stammgeschlecht Davids, Efrat, anund erwartet aus ihm den Messias. Zu Efrat als Geschlecht vergl. 1. Chron. 2, 19 und 50 ff.

rück, indem er den Niedergang des kampflustigen und kräftigen Stammes mit der auch Gen. 35, 22 (J) erzählten Untat an der Billha motivirt: *„nicht sollst du den Vorzug haben, der du überwallest wie Wasser, weil du das Lager deines Vaters bestiegst, damals entweihtest das Bett deines Erzeugers.“* [1]) Dieser Spruch ist ohne Zweifel alt, sicher älter als Dt. 33, 6, wo über den bevorstehenden Untergang des Stammes geklagt wird, aber wol auch älter als Jud. 5, 15 f., denn die Schilderung des schwerfälligen, selbstzufriedenen Hirtenlebens ist mit dem Gen. 49, 3 gerühmten Überschäumen an Kraft schwer zu vereinen[2]). Und da aus dem Spruche die frische Erinnerung an die Freveltat Rubens so deutlich herausklingt, wie aus dem Spruche über Schimon und Levi der Verrat an Schekhem (s. u. S. 18ff.), so darf man in Gen. 49,3f. das älteste literarische Denkmal über den Stamm Ruben erblicken.

Für die Geschichte der Vätersage ist das von grosser Bedeutung, denn der Spruch ist ein Beweis für das Alter der genealogischen Einkleidung der Stammessage einerseits und der ethischen Betrachtung der Erlebnisse des werdenden Volkes andererseits. Jene wird durch die direkte Anrede des Stammvaters an den Erstgeborenen, die diesem Spruche seine eigentümliche Farbe giebt, auch für die älteste, poetische Ausprägung der Stammessagen bezeugt; diese durch den trotz allem Lobe ausgesprochenen Tadel über das Verhalten des Stammes gegenüber einem Unterstamm[3]), was einen gewissen Massstab volkstümlichen Rechtsbewusstseins im Sinne des Urteils

---

[1]) Nach Balls Konjektur פַּחֵז כַּמַּיִם אַל תִּוָּתֵר und יְצוּעֵי יוֹלַדְךָ.

[2]) Es ist mir fraglich, ob die Worte Jud. 5, 16 oder auch 15b u. 16 auf den Stamm Ruben bezogen werden dürfen. Für die Gewaltmenschen von Gen. 49, 3 f. passt weder langes Überlegen noch gar ein behagliches Bauernidyll, und die Notiz 1. Chron. 5, 10 18 ff. hat sich der Chronist doch auch nicht einfach erdacht. Der überlieferte Text des Deboraliedes steht diesem Bedenken jedenfalls nicht im Wege.

[3]) Gegen Dillmann und Stade, die das Vergehen R. im Festhalten an einer auch sonst bei den Semiten nachweisbaren geschlechtlichen Sitte er-

Gen. 34, 7 voraussetzt: bei aller Anerkennung der wol verdienten Führerstellung Rubens haben die übrigen Stämme — denn in deren Sinne ist Gen. 49, 3 f. gesprochen — doch das Empfinden, dass er dieses seines Vorranges selbstverschuldet verlustig gehen wird. An der Tatsache übrigens, dass der Stamm Ruben wirklich einmal in ältester Zeit der vornehmste gewesen ist, darf angesichts der festen Tradition über seine Stellung im genealogischen Schema nicht gezweifelt werde. — Das über Gen. 49, 3 f. als ältere poetische Form der Vätersage Gesagte gilt nun auch für den Ausspruch über die Bruderstämme

V. Schimon und Levi,

vgl. Gen. 49, 5—7:

„Schimon und Levi, die Brüder[1]) — *sie führten ihre frevlen Anschläge aus*[2])
Ich will nichts zu schaffen haben mit ihrem Rat, nichts gemein mit ihrer Versammlung[3]).

---

blicken, schliesse ich mich der von Holzinger (Kom. S. 219) vorgetragenen Auffassung an, dass Gen. 49, 4 u. 35, 22 einen Gen. 34 ähnlichen Hintergrund haben, nämlich die Tatsache der Vergewaltigung des verschollenen Clans Bilha durch Ruben. Auch das würde für sehr hohes Alter von Gen. 49,3 f. sprechen.

[1]) אחים, gleichviel ob Prädikat oder Apposition, ist ziemlich dürftig, kann auch nicht ohne weiteres im Sinne von par nobile fratrum (so wieder Holzinger, Kom. S. 256) gemeint sein. Ball empfiehlt nach Jes. 13, 21 אֹחִים zu lesen, da noch fünf andere Stämme unter Tierbildern (Löwe, Esel, Schlange, Hirschkuh, Wolf) erscheinen. Aber wir wissen nicht, ob אֹחַ wirklich Hyäne bedeutet. Nach Lxx, Theod. u. Syr. ist es ein heulendes Tier, während aus der genannten Jesajastelle geschlossen werden darf, dass es ein Vogel ist, der in verlassenen Wohnstätten haust. Das passt aber auf Eule oder Uhu besser als auf die Hyäne. Als Sinnbild für die blutgierigen Brüder wäre freilich letztere trefflich gewählt.

[2]) Ich lese mit Ball nach Sam. und Lxx כִּלּוּ חֲמַס מִכְרֹתָם; freilich ist ein Substantivum מכרה nicht nachzuweisen. Zum metaphorischen Gebrauch von כרה vgl. I S. 67 Anm. 5.

[3]) Lies mit Dillmann u. Ball nach dem Assyrischen כְּבֵדִי (אל יִחַד).

Denn in ihrem Zorn haben sie Männer gemordet, und in
ihrem Grimm[1]*) Stiere verstümmelt.*
Verflucht sei ihr Zorn, dass er so heftig war und ihr Grimm,
dass er sich grausam zeigte.
Ich will sie verteilen in Jaqob und zerstreuen in Israel.“

Der Spruch ist die ältere poetische Form der Gen. 34 in J und E und einer späten midraschartigen Überarbeitung vorliegenden prosaischen Sage von der Freveltat der Brüder an dem kenaanitischen Geschlecht der bne Chamor. Doch ist Gen. 49, 5 ff. nicht sowol von Hinterlist und Verrat, als von unbändigem Grimm die Rede, und der Fluch des Stammvaters ist Gen. 34 zu einem scharfen Tadel abgeschwächt. Auch hier also ist uns im sog. Jaqobssegen ein uraltes literarisches Zeugnis, und zwar über ein entscheidendes Erlebnis in der Geschichte der Stämme Schimon und Levi, aufbewahrt, — ein aus dem frischen, lebendigen Abscheu vor der Untat geflossenes sittliches Urteil des übrigen Israel über den mächtigen Bruderstamm, und zugleich die ethische Begründung seines Unterganges.

Nach Alter und Art stimmen also die alten Erzeugnisse der Volkspoesie Gen. 49,3 f. und 49,5 ff. überein. Wem aber ist letzterer Spruch ursprünglich in den Mund gelegt? Nach Gen. 49, 1b und 2 dem Patriarchen Jaqob, doch ist das eine literarische Fixion von J selbst oder dem Redaktor, der den sog. Jaqobssegen in J resp. JE einarbeitete. Das Bild des die Söhne segnenden Stammvaters hat freilich an Sprüchen wie dem über Ruben (49,3 f.), Jehuda (49, 8 und 9), über Ascher (Dt. 33,24) und wol auch Josef (49, 25 f.) einen festen Anhalt; sie beweisen, dass tatsächlich seit alters solche lobenden oder tadelnden Worte des Stammvaters über die einzelnen Stämme in Umlauf gewesen sind. Daneben muss aber die alte Sage auch Sprüche mehr reflektirter Art, objektive Aussagen über

---

[1]) Lies für ברצנם nach dem Parallelismus in 49, 7: בעברתם.

den Charakter und die Schicksale einzelner Stämme gekannt haben, wie die Aussprüche z. B. über Dan, Sebulon, Jissakhar und die Parallelen in Dt. 33 beweisen. Solche Worte konnten sich in die Form von Gebeten (Dt. 33,7 u. 11) und Anreden, entweder an Jahwe (Dt. 33, 8—10) oder den Stamm selbst (Dt. 33, 18 u. 23 u. Gen. 49, 25 f.) kleiden, wobei Sprecher nicht notwendig der Stammvater Jaqob sein muss, sondern eher an das Volk als ganzes zu denken ist, vgl. besonders Dt. 33, 6 u. 7 u. Gen. 49, 13—21. Aber auch Jahwe selbst konnte der Redende sein, und das ist wol am Schlusse des Spruches über Schimon und Levi der Fall. Als Subjekt der Verba חלק und פוץ in 49, 7 passt eigentlich nicht Jaqob, sondern nur Jahwe, dessen strafende Gerechtigkeit die Untat der Brüder rächen wird. Und sollten auch נפש und כבֹד in 49, 6 auf Jahwe zu beziehen sein, was indessen dahingestellt bleiben mag, so wäre die Beziehung des Spruches auf Jaqob als Redenden zwiefach entkräftet[5]). Jedenfalls darf mit Sicherheit nur 49, 5—6 als von Menschenmund gesprochen angesehen werden, erklärt sich dann aber weit besser als Urteilsspruch Gesamtisraels, das jede Interessengemeinschaft mit den rachgierigen Brüdern zurückweist, denn als Ausspruch oder gar Weissagung des Erzvaters Jaqob. Andernfalls müsste man annehmen, dass hier eine Anschauung von der Teilnahme des Ahnherrn an den Schicksalen seines Volkes zu Tage tritt, wie sie ähnlich bei Jeremja in der klagenden Rachel zum Ausdruck kommt, vgl. o. S. 16, und unter dieser Voraussetzung könnte auch 49, 7 von Jaqob hergeleitet werden.

Ich entscheide mich wegen der Einführung Schimons und Levis in der 3. Person, wodurch sich dieser Spruch von den im übrigen gleichartigen 49,3f. und 49,9 merklich ab-

---

[5]) Die Punktation כְּבֹדִי beruht möglicherweise auf dem Bestreben, den anstössigen Anthropomorphismus כְּבֵדִי zu beseitigen und wäre ein Beweis für die oben vermutete Beziehung der Suffixe auf Jahwe.

hebt, für Streichung von 49, 7b[6]) und für Deutung des Ausspruches als ein Urteil des übrigen Israel über die Bluttat der beiden Stämme, das aus lebendiger Erinnerung an jenes Ereignis geflossen ist. Der Wert der Dichtung Gen. 49, 5 ff. als Vorgängerin und poetische Parallele von 34, 1 ff. wird durch diese Streichung nicht herabgesetzt, eher ihre rauhe, wuchtige Stimmung durch das schliessende wirkungsvolle „Verflucht sei ihr Zorn“ zur vollen Geltung gebracht.

VI. Dan.

Vgl. die aus der Quelle J stammende Notiz Jud. 18, 29 = Jos. 19, 47 *„und sie nannten die Stadt [Lescham] Dan nach dem Namen ihres Stammvaters.“* [1])

VII. Josef, Efrajim und Menasche.

Die Geschichte Josefs wird sonderbarer Weise ausserhalb der hexateuchischen Quellenschriften (Ex. 1, 5 f. und 8 P, 13, 19 vgl. Gen. 50, 24 f. E, Jos. 24, 32 E) nur einmal erwähnt, ψ 105, 16 ff.:

„Als er nun eine Hungersnot ins Land rief, jegliche Stütze an Brot zerbrach,
Da hatte er ihnen einen vorausgesandt: Josef war als Sklave verkauft.

---

[6]) Es darf auch darauf hingewiesen werden, dass die Drohung 49, 7 b nur auf Levi passt. Schimon ist niemals ganz und gar in den übrigen Stämmen aufgegangen, vgl. Jos. 19, 1 ff. u. 1. Chron. 4, 24 ff. bes. 4, 42 u. 43 Das verstärkt den Verdacht, dass der Vers Auffüllung ist.

[1]) Lies Jos. 19, 47 לֵשָׁם für mass. לֶשֶׁם. — Jud. 18, 29 sind die Schlusssätze, „welcher dem Jisrael geboren wurde“ und „vormals war der Name der Stadt Lajisch“ gelehrte Glossen; vgl. zu ersterer die ähnlichen Pedanterien 1. Reg. 18, 31 und 2. Reg. 17, 34 (s. o. S. 2), zu letzterer Gen. 28, 19.

Sie hatten seine Füsse in den Block gezwängt, in Eisen[1]
war er gekommen,
Bis zu der Zeit, wo sein Wort eintraf, der Ausspruch
Jahwes ihn bewährte.
Da sandte der König hin und machte ihn los, der Völker-
beherrscher, und befreite ihn.
Er machte ihn zum Herrn über sein Haus und zum Herrscher
über allen seinen Besitz,
Zu leiten seine Fürsten nach seinem Belieben[2] *und seine*
Vornehmen klug zu machen.“

Aber freilich ist in dieser versifizirten Geschichte so ziemlich alles untergebracht, was die Vätersage von Josef unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte erzählt. Eisen und Block in 105, 18 wird poetische Ausmalung des von J Gen. 39,20 gebotenen Textes sein. —

Wie die Priesterschrift dem Namen Ruben gern das auszeichnende בכור ישראל beifügt, so betont sie auch bei den Bruderstämmen Efrajim und Menasche regelmässig das genealogische Verhältnis zu Josef, vgl. Num. 1,10 13,11 26,28 ff. 27,1 32,33 34,23 f. 36,1 u. 5 12; Jos. 14,4 16,4 17,1 f. Aber die jehowistische Tradition über die Söhne Josefs und ihre Namen, Gen. 41, 50 ff. vgl. 48, 1 ff., hat auch bei J Jos. 17,17[3] und im sog. Segen Moses Dt. 33,17 („das sind die Zehntausende Efrajims und das die Tausende Menasches“) Ausdruck gefunden. Sie stand also mindestens zur Zeit der Blüte des efrajimitischen Königtums fest. Ältere Zeugnisse dafür besitzen wir nicht, doch ist zu beachten, dass Gen. 49,22 ff. nur von Josef spricht.

---

[1]) Lies mit Olshausen כַּבַּרְזֶל.

[2]) Duhm liest mit Recht nach Lxx לְיַסֵּר שָׂרָיו כְּנַפְשׁוֹ.

[3]) Wenn die Worte „Efrajim und Menasche“ nach „Haus Josefs“ nicht Glosse sind, vgl. 17, 14 u. 16 das einfache בֵּית יוֹסֵף (so zu lesen statt mass. בְּנֵי י״).

Aus Jos. 17,1 („der Stamm Menasche erhielt sein Loos, *denn er war der Erstgeborene Josefs“)* sowie Num. 26, 28 ff. und 34, 23 ff., Jos. 14, 4 und 16, 4 (Menasche und Efrajim!) darf geschlossen werden, dass P, in konsequenter Verfolgung der vom Jehowisten gebotenen Altersordnung Menasche — Efrajim, vgl. Gen. 41,50f. und 48,1 u. 20 E, 48,14 u. 18f. J, in seinen genealogischen Listen Menasche tatsächlich als den Ertgeborenen voranstellte. Freilich heisst es Gen. 48, 5 auch bei ihm „Efrajim und Menasche“, vgl. Num. 1,10 u. 13,8 u. 11. Die Sage hat vielleicht ursprünglich beide Altersordnungen gekannt, vgl. den Spruch Gen. 48,20.

Die Notiz 1. Chron. 7, 22 „ihr Stammvater Efrajim trauerte lange Zeit, und es kamen seine Brüder, ihn zu trösten“ entzieht sich unserer Kontrolle, sie ist aber als erster Teil der etymologischen Sage 7, 23 von Interesse.

VIII. Binjamin.

Vgl. Jud. 21, 6 *„es war den bne Jisrael leid um ihren Bruder Binjamin“* — ein gelegentlicher Reflex der alten genealogischen Betrachtungsweise, wie in späterer Zeit z. B. Jer. 49,1 („Hat denn Jisrael keine Söhne oder hat er keinen Erben?).

IX. Sedom und Amora.

Das in der jahwistischen Sage ausführlich gezeichnete, von P nur angedeutete Schicksal der Städte Sedom und Amora, die von Jahwe um der Sündhaftigkeit ihrer Bewohner willen vernichtet wurden (Gen. 13,10 u. 13 18,16 ff. 19,1 ff. = J, 19,29 = P) klingt in der alttestamentlichen Literatur vielfach wieder. Und zwar wird die Zerstörung der Orte in Übereinstimmung mit der jahwistischen und priesterlichen Erzählung (vgl. besonders

Gen. 19, 21 u. 25 J, 19, 29 P[1]) stets eine מהפכה genannt, so Dt. 29, 22 *„wie die Verwüstung von Sedom und Amora, Adma und Sebojim, die Jahwe in seinem Zorn und Grimm verwüstete* (הָפַךְ), Jes. 1, 7 *„eine Wüstenei wie die Verwüstung Sedoms“* [2]), Jes. 13, 19 „und Babel . . . . . . (wird es ergehen), *wie damals, als Elohim Sedom und Amora verwüstete“*, Jer. 49, 18 = 50, 40 *„wie (es erging, als) Elohim Sedom und Amora und ihre Nachbarstädte verwüstete*, ...“ [3]), Am. 4, 11 *ich richtete eine Verwüstung unter euch an, wie da Elohim Sedom und Amora verwüstete“*, vgl. auch Jer. 20, 16 „. . . . . . *wie die Städte, die Jahwe ohne Erbarmen verwüstete“*, Thren. 4, 6 *„die Schuld meines Volkes war grösser als Sedoms Sünde, das wie im Nu verwüstet wurde* . . . . . .“ [4]) und vielleicht auch Jes. 34, 9, falls aus den Anklängen נהפכו und גפרית auf die Sage von Sedoms und Amoras Untergang als Vorbild geschlossen werden darf. Ohne Anlehnung an den Wortlaut des jahwistischen und priesterlichen Berichtes wird Jes. 1, 10 *(„Hätte nicht Jahwe Sebaoth uns einen Rest gelassen — wie Sedom wären wir, Amora glichen wir“)* auf das Schicksal der Orte exemplifizirt, vgl. auch Ez. 16, 50 und Zeph. 2, 9 *(„Moab soll wie Sedom und die bne Ammon wie Amora werden“)*. Das tragische Schicksal dieser beiden Städte und ihrer nächsten Nachbarinnen Adma und Sebojim, die freilich weder von J noch von P erwähnt werden [5]), war also nach Am. Jes. und Jer. bereits in älterer Zeit sprichwörtlich, wird aber von jüngeren

---

1) Sonst שחת u. zwar bei J Gen. 10, 13 18, 28 31 u. 32 19, 13 u. 14.

2) Lies für כמהפכת זרים : כמ״ סְדוֹם. Die Worte werden mit Duhm als Glosse aus metrischen Gründen zu streichen sein.

3) In 49, 18 ist אלהים hinter כמהפכת nach 50, 40 zu ergänzen.

4) ולא־חלו בה ידים ist nicht zu verstehen, vielleicht meinte der Dichter: „zu schnell, um die Hände zu ringen“, vgl. Löhr, Kom. S. 20.

5) Gen. 10, 19 ist in den Namen stark mit redaktorischen Glossen aufgefüllt. Der ursprüngliche Text nannte wol nur Sidon und Gerar als Grenzpunkte.

Schriftstellern mit Vorliebe angeführt. Für ein hohes Alter der Sage sowol wie dieser ihrer sprichwörtlichen Verwertung spricht auch der ständige Ausdruck כמהפכת אלהים את סדום ואת עמרה, der bei Amos besonders auffällt. Wellhausen (Kl. Prof. ²S. 80) wird mit seiner Vermutung auf richtigem Wege sein, dass die sonderbare Infinitivbildung מהפכה und der Gottesnamen אלהים auf alten, nichtisraelitischen Ursprung der Sage zurückweisen. Gen. 18 f. wäre also ein von den Kenaanitern übernommener Mythus, dem vielleicht auf hebräischem Boden eine etymologische Sage angefügt wurde, falls nicht auch die Deutung von Soar zum alten Mythus von Sedom und Amora gehört.

Sprichwörtlich lebte aber auch die Sündhaftigkeit der Städte im Munde des Volkes und wurde darum gern von der Profetie rethorisch verwendet. So ruft schon Jesaja (1, 10) seinen Landsleuten in kühner rednerischer Anknüpfung an die jahwistische Sage, besonders Gen. 13, 13 („die Leute von Sedom waren lasterhaft und sündigten beständig wider Jahwe") zu: *„Hört das Wort Jahwes, ihr Sodomshäuptlinge, Vernimm die Weisung unseres Gottes, du Gomorrhavolk!"* [6]) Und im Anschluss an ihn heisst es bei Jeremja (23,14) von den Profeten Jerusalems und den durch sie verdorbenen Bewohnern der Stadt: *„Sie sind allesamt wie Sedom geworden, und ihre Bewohner wie Amora."* Ezechiel (16, 46 ff.) und mit ihm Thren. 4, 6 (s. o.) stellen Jerusalem sogar noch eine Stufe tiefer als Sedom, ihre „jüngere [7]) Schwester", wie der Profet die Stadt im Hinblick auf die symbolische Abkunft von Hethiterin und Amoriter (16, 45) nennt; dabei giebt er als Schuld Sedoms und

---

6) Wenn Duhm (Kom. S. 6) meint, die Anrede Jes. 1, 10 sei nur im Anschluss an 1, 9 verständlich, so bleibt er den Beweis schuldig. Warum soll der Profet nicht bei verschiedenen Anlässen die Sage von Sedom und Amora verwendet haben? 1, 9 u. 10 sind wol nur auf Grund des Stichwortes Sedom und Amora aneinandergereiht worden.

7) Oder richtiger „kleinere", vgl. Bertholet, Kom. S. 97.

ihrer „Töchter" an: „Hoffahrt und Überfluss an Nahrung und behagliches Wolleben, aber die Elenden und Armen (עני ואביון, deuteronomischer Gedanke!) stützte sie nicht." Ist dieses Sündenregister nicht bloss aus der Absicht heraus, Jerusalems Vergehungen gegen Jahwes Gebot zu charakterisiren, entworfen, sondern dem Inhalt der alten auch vom Profeten erwähnten Sage (vgl. 16, 50) entnommen, so läge hier eine wertvolle Ergänzung zu dem jahwistisch-priesterlichen Bericht von Sedoms Untergang vor.

Auch Dt. 32, 32 (*„denn vom Weinstock Sedoms stammt ihr Weinstock und von den Gefilden Amoras"*) darf als Beweis für die sprichwörtliche Verwendung der Verderbtheit Sedoms in Bezug auf Israel hier angeführt werden, wenn, was m. E. das richtige ist, diese Worte im Zusammenhange mit 32, 28 der Schilderung des Abfalls Israels von Gott (vgl. 32, 15 ff.) angehören. Sollten sie dagegen, wie die meisten Ausleger annehmen, auf die 32, 27 f. erwähnten Feinde gehen, so wäre Sedoms und Amoras Sünde zur Charakterisirung der Babylonier gebraucht wie Zeph. 2, 8 f. die Strafe dieser Städte zur Veranschaulichung des Moab und Ammon bevorstehenden Schicksals. In Jes. 3, 9 *„ihre Sünden tun sie wie Sedom kund unverhohlen"* wird כסדום Glosse sein (Duhm), doch zeugt es auch so für die Vorliebe, mit der man die Sage von Sedom und Amora literarisch verwertete. —

Die Gen. 10, 19 und 14, 2 (8) mit diesen beiden Städten zusammen genannten Orte Adma und Sebojim werden ausser Dt. 29,22 (s. o.), was auf Gen. 10, 19 (RJe oder noch später) zurückgeht, nur Hos. 11, 8 erwähnt in einem Zusammenhange, dessen Exegese starken Widersprüchen unterliegt. Aber mag nun der Profet die Worte als Drohung und daran anschliessende einlenkende Frage (*„Wie will ich dich hingeben, Efrajim, dich überliefern, Israel! Wie will ich dich hingeben? Soll ich wie Adma dich machen, wie Sebojim?"*), oder als blosse Drohung (so Wellh. u. Nowack) oder, was am unwahrscheinlichsten ist,

als rethorische verneinende Frage (so Guthe bei Kautzsch, heil. Schrift) gemeint haben, die Beweisführung von dem Schicksal der genannten, leider gänzlich unbekannten Ortschaften auf Israels Vernichtung bleibt dadurch unberührt. Fraglich ist nur, ob der Verfasser von Gen. 10,19, Dt. 29,22 und der des Midrasch Gen. 14, der sogar die geographische Lage der Orte genau fixirt, im Recht sind, wenn sie Adma und Sebojim mit Sedom und Amora als vom gleichen Schicksal getroffen in Parallele stellen. Auf Hos. 11, 8 darf diese Gleichstellung sich jedenfalls nicht stützen, denn der Eindruck, der Profet verwende die Ortschaften etwa so wie Amos und Jesaja[8]) Sedom und Amora (Wellh. Kl. Prof. [2]S. 128), ist eben ein Reflex jener späten harmonistischen Glossen.

Im Zusammenhang der profetischen Gedanken liegt der Nachdruck nicht auf der Gleichheit der Schuld, sondern lediglich auf der der Strafe, und darum wird es sich empfehlen, in Hos. 11,8 einen Hinweis auf das in der Volkssage noch lebendige Schicksal zweier Städte Adma und Sebojim zu sehen, deren völlige Vernichtung dem Zorn Jahwes zugeschrieben wurde, ohne dass wir im stande wären, den Grund zu diesem göttlichen Strafgericht anzugeben. Vielleicht liegt aber auch eine einfache historische Erinnerung jüngeren Datums vor, von der sich keine nähere Kunde erhalten hat.

Jedenfalls darf nicht ohne weiteres behauptet werden, die Sage vom Untergange der Städte Adma und Sebojim sei die von Hosea aufgenommene efrajimitische Form des Mythus Gen. 19 (so wieder Holzinger, Kom. z. Gen. S. 103).

---

[8]) Amos sagt: ich kehrte das oberste zu unterst, wie Elohim einst in S. und A. tat. Hosea dagegen: ich (Jahwe) will eurem Reiche ein Ende machen, wie ich mit A. u. S. tat. Im ersten Falle Elohim, im zweiten Jahwe! Das Verglichene und die Vergleichungsmittel sind überdies total verschieden. Jes. 1, 10 aber will lediglich die greuliche Verwüstung des Landes und die Dezimirung des Volkes versinnbildlichen.

X. Beerscheba.

Beer Scheba wird in der jehowistischen Tradition als Aufenthaltsort aller drei Patriarchen genannt, Gen. 21,14 31 f., 22, 19 46, 5 = E, 21, 33 26, 23 u. 33 28, 10 = J, aber die Heiligkeit des Ortes wird nur auf Abraham und Jischaq zurückgeführt, von denen jener in Beer Scheba einen heiligen Baum gepflanzt(?) (21, 33), dieser nach einer Traumoffenbarung einen Altar errichtet haben soll (26,24 f.). Doch ist zu beachten, dass Subjekt in 21,33 ursprünglich wol Jischaq gewesen ist, und der Satz im Zusammenhange von 26, 24 f. gestanden hat.[1]) Altar und Aschere würden dann von J lediglich auf Jischaq zurückgeleitet werden, während E überhaupt nur vom Wohnen Abrahams in Beer Scheba erzählte, 21, 22 ff. 22,19.

Gen. 25, 21 ff. lokalisirt von Gall (Kultst. S. 50) mit Recht an diesem Heiligtum, das von der Tradition als Kultus- und Orakelstätte verherrlicht werden soll. Diese seine Berühmtheit ist uns aber auch in historischer Zeit durch Am. 5,5 u. 8,14, Hos. 4,15 urkundlich bezeugt. An ersterer Stelle warnt Amos vor dem falschen Vertrauen auf den Kultus überhaupt und nennt drei offenbar besonders frequentirte heilige Orte, Betel, Gilgal u. Beerscheba („*Fragt nicht nach Betel, kommt nicht nach Gilgal und zieht nicht nach Beerscheba hinüber*“); an letzterer scheint er von der besonderen Form dieses Kultus zu Samaria[2]) und Beerscheba zu sprechen, aber was die Massora jetzt bietet

---

[1]) Stade (bei v. Gall, Kultstätten S. 47) vermutet nicht übel als ursprünglichen Text von 26, 25: ויבן שם מזבע ויטע אשרה ויקרא בשם יהוה אֵל המקום.

[2]) An der Bezeichnung שמרון für Israel vermag ich keinen Anstoss zu nehmen, denn Amos verfügt über eine solche Fülle von synonymen Ausdrücken zur Benennung des Volkes (vgl. u. S. 72 Anm. 25), dass man auch שמרון für Israel bei ihm in Kauf nehmen kann. Ich denke mir als Objekt des Schwurs etwa den אַבִּיר שמרון, wie man in älterer Zeit auch von dem אביר יעקב u. אביר ישראל redete — freilich in anderem Sinne als Gen. 49,24 u. Jes. 1,24 meinen. Dies nebenbei.

(*„die da schwören bei der Schuld von Samaria und sagen: sowahr dein Gott lebt, Dan, und* חי דֶּרֶךְ באר שבע“), ist in mehrfacher Beziehung unhaltbar; der Profet sieht eben nicht in einer bestimmten kultischen Verehrung Jahwes die Verschuldung des Volkes, sondern in dem Kultus an und für sich. Darum vermutet Wellhausen (Kl. Prof. [2]S. 93 f.) mit Recht für אשמת שמרון „einen unverfänglichen Namen für den Jahwe von Betel, der dann später korrigirt worden ist“ [3]). Wurde aber der Schwur als Zeichen der Verehrung des betreffenden Baal-Jahwe bei dem Gott von Betel und Dan geleistet, dann auch bei dem von Beerscheba, d. h. באר שבע ist als Vokativ zu verstehen, und für דרך ist ein dem אלהיך entsprechender Begriff zu konjiziren, etwa mit Wellhausen ברך = בְּאֵרְךָ oder nach Lxx (ὁ θεός σου) אֱלֹהֶךָ. Jedenfalls ergiebt sich aus den Parallelen bei Amos (Betel-Gilgal-Beerscheba und Betel-Dan-Beerscheba) und aus Hos. 4, 15 (Gilgal-Betaven-Betel-Beerscheba)[3]) die Bedeutung dieses uralten südlichen Heiligtums als Wallfahrtsort auch für Nordisrael. Ueber die Art des Kultus von Beerscheba erfahren wir leider garnichts, auch darüber nichts, welches Interesse man gerade im Nordreiche an dieser judäischen Kultstätte hatte, der Amos (5,5) in auffallendem Unterschied von ihren Rivalinnen Betel und Gilgal nicht mit Untergang droht; doch macht v. Gall (a. a. O. S. 50) darauf aufmerksam, dass Beerscheba als Orakelstätte besondere Bedeutung genoss, zumal das Heiligtum mit dem Ahnen Jischaq in Verbindung gebracht wurde. Ich füge dem die auffallende Tatsache hinzu, dass gerade bei Amos sich die im A. T. singuläre Bezeichnung Israels als יצחק findet, 7,9 und 16, vgl. I S. 61 f. Beides zusammen lässt auf eine besondere Schätzung des Ahnen Jischaq im Nordreiche schliessen, wegegen sich freilich das starke Zurücktreten desselben in der Vätersage, be-

[3]) Hier wird mit Recht am Schlusse ואל־תשבעו בבאר שבע חי־יהוה gelesen, also: „Geht nicht nach Gilgal, zieht nicht nach Bet-Aven (Betel) hinauf und schwört nicht in Beerscheba: so wahr Jahwe lebt!“

sonders bei E, und sein Haften ausschliesslich an südjudaeischen Heiligtümern (Beer lachajroi, Nachal Gerar, Beerscheba) sonderbar abhebt.

Zur Zeit Samuels ist Beerscheba neben Betel und Gilgal ein Mittelpunkt des politischen Lebens Israels gewesen, 1. Sam. 8, 2, und hat zu allen Zeiten als südlicher Grenzpunkt des Volkes Jahwes gegolten, vgl. die stehende Bezeichnung „von Dan bis Beerscheba“ Jud. 20, 1 1. Sam. 3, 20 2. Sam. 3, 10 17, 11 24, 2 und 15 1. Reg. 5, 5; den veränderten politischen Verhältnissen entsprechend heisst es dafür 2. Reg. 23, 8 „von Geba bis B.“ Der Chronist sagt umgekehrt „von B. bis D.“ I 21, 2 II 30, 5, einmal (II 19, 4) „von B. bis zum Gebirge Efrajim“.

XI. Chebron.

Wie bei Betel (s. u. S. 40) haben die pentateuchischen Erzähler auch bei Chebron, dem Wohnsitz Abrahams Jischaqs und Jaqobs bei J und P, den alten kenaanitischen Namen der Stadt überliefert, nämlich Kirjat Arba (קרית ארבע), Gen. 13,18 J, 23,2 u. 35,27 P, Jos. 14,15 D 15,13 u. 54 P 20,7 u. 21,11 P Jud. 1,10 J. In der Lxx wird dieser Name mit πόλις 'Αρβοκ wiedergegeben, woraus v. Gall (Kultst. S. 51) schliesst, dass ארבע nicht als Zahlwort zu betrachten sei (also = Vierstadt), sondern als Substantiv in der Bedeutung „Riese“, wie das durch Jos. 14, 15 („Chebron hiess früher Stadt des Arba; der war der mächtigste Mann unter den Enakitern“), 15, 13 und 21, 11 („die Stadt des Arba, des Vaters Enaks [Enoks]“) an die Hand gegeben werde. Indessen sind solche archäologischen Notizen und Erklärungen bei D und P nicht über jeden Zweifel erhaben[1]);

[1]) Vgl. auch Gen. 35,27 und Neeh. 11,25 קרית הארבע. Ist letzteres absichtlicher Archaismus? — Die jahwistische Tradition erwähnt mehrfach die ילידי עֲנָק nämlich Achiman, Scheschai und Thalmai, als Herren von Chebron, Num. 13, 22, Jos. 15, 14, Jud. 1, 10 u. 20 u. erzählt, der Kenizziter Kaleb ben Jephunne, dem nach Moses Befehl Chebron zu-

heisst doch bei P Gen. 23,17 u. 19 und 35,27 die Stadt sogar kurzweg Mamre![2]) Inschriftlich sind beide Namen, Chebron und Kirjat Arba, bisher nicht belegt, und über die Urheber und die Motive der Umnennung erfahren wir hier sowenig wie bei Betel; aus Jud. 1, 10 ist nicht einmal zu erschliessen, ob der einfallende Stamm Jehuda noch die Stadt unter dem überlieferten alten Namen eroberte.

Die beiden Heiligtümer des Ortes, durch die er seit alters eine berühmte Kultusstätte gewesen sein wird, nämlich der

---

gewiesen wurde, habe sie von dort vertrieben, Jud. 1,20 (10) u. Jos. 15,14. Nach Jos. 11,21, vgl. 10,36 f. D, hätte das allerdings Josua getan, der auch nach 10,3 ff. D einen König von Chebron namens Hoham besiegt und getötet haben soll. Die Zuverlässigkeit der jahwistischen Tradition über den kenaanitischen Stamm der bne Anaq und dessen drei Geschlechter Achiman, Scheschai und Thalmai als der Urbewohner von Chebron wird aber durch die singuläre Notiz, dass die Stadt 7 Jahre vor dem egyptischen Soan gegründet sei, wesentlich gestützt, dient also nicht dazu, die deuteronomistisch-priesterliche Ableitung des Ortes von einem Riesen Arba, dem Stammvater der riesenhaft vorgestellten bne Anaq glaubwürdiger zu machen. Mit der ethnographischen Notiz 1. Chron. 2, 42, wonach Chebron auf einen Kalibbitter Marescha zurückgeführt wird, ist garnichts anzufangen.

2) Der nicht zu erklärende Name ממרא ist Eigentum von P (Gen. 23, 17 und 19, 25,9 35,27 49,30 50,13) und J (Gen. 13,18 u. 18,1). Bei P soll er offenbar Chebron selbst oder einen Teil der Stadt bezeichnen, J aber, der nur von den אלוני ממרא oder genauer nach Lxx von der אלון מ״ spricht, versteht darunter einen bestimmten heiligen Baum bei Chebron (wenigstens nach 13, 18). Der Verfasser des Midrasch Gen. 14 endlich hat daraus einen Amoriter Mamre gemacht, der mit seinen Brüdern Eschkol und Aner dem Abram gegen Kedorlaomer beisteht.

Vermutlich hat P den Namen des von J irgendwo lokalisirten heiligen Baumes אלון ממרא zu einem Namen Chebrons, des Aufenthaltsortes Abrahams nach P, umgewandelt und so das alte heidnische Wahrzeichen unschädlich gemacht.

Zum Namen אלון מ״ darf wol auf den אלון מורה bei J Gen. 12,6 verwiesen werden, wenn nicht überhaupt beide Namen ursprünglich gleichzusetzen sind. Ich verweise für diese Vermutung auf die sonderbare Verbindung von Schekhem und Chebron bei J Gen. 37,12 ff., die nicht aus dem Ineinander von J und E in diesem Kapitel zu erklären ist.

heilige Baum (אלון) und die heilige Höhle (מכפלה), der Begräbnisplatz der Patriarchen nach P (vgl. I S. 66 f.), sind der gesamten ausserhexateuchischen Literatur unbekannt. Nur an einigen wenigen Stellen blickt eine Erinnerung an Chebron als Kultusort durch, so wenn Absalom dort Jahwe sein Gelübde durch feierliches Opfer einlösen will (2. Sam. 15,7 und 9f.), und wenn der Ort bei P zur Frei- und Levitenstadt bestimmt wird (Jos. 20,7 21,11; 1. Chron. 6, 40 und 42). Auch aus 2. Sam. 5, 3 (Davids Vertrag mit den Vornehmen Israels in Chebron לפני יהוה) darf wol auf ein Jahweheiligtum geschlossen werden, vgl. den Altar Gen. 13, 18. Und wenn Jes. 51, 1 (vgl. I S. 24 u. 29) der Fels und die Höhlung auf die heilige Höhle von Chebron zu beziehen sind, so würde darin ein freilich nur dürftiger Nachklang des alten kenaanitischen, an den אלון und die Höhle מכפלה anschliessenden Mythus vorliegen, dessen religionsgeschichtlicher Niederschlag einerseits diese symbolische Deutung Deuterojesajas, andererseits die Legende von der Begräbnisstätte der Patriarchen bei P Gen. 23 u. ö. bildet[3]).

Ob der 2. Sam. 4,12 erwähnte Teich von Chebron mit der von Sozomenos (hist. eccl. 2,4, vgl. v. Gall, Kultstätten S. 56) erwähnten heiligen Quelle zusammenhängt, lässt sich nicht sagen. Möglicherweise aber liegt in der מקבת בור Jes. 51, 1 eine Anspielung auf letztere vor.

Über Chebron in der Geschichte Davids und der älteren Königszeit vgl. 1. Sam. 30,31, 2. Sam. 2,1 3 11 32; 3,2 5 19f. 22 27 32; 4,1 8 12; 5,1 3 13; 15,7 u. 9f.; 1. Reg. 2,11; 1. Chron. 3, 1 u. 4; 11, 1 u. 3; 12, 23 u. 38; 29, 27; 2. Chron. 11, 10. Das Hereinziehen Chebrons in die danitische Sage von Simson Jud. 16,3 wird lediglich auf dem Triebe nach lebhafter poetischer Ausmalung beruhen.

---

[3]) Zur symbolischen Sprache vgl. auch Dt. 32, 18 („an den Felsen, der dich erzeugte, dachtest du nicht, und vergassest den Gott, der dich geboren") und Jer. 3, 27 („die da sprechen zum Holze: mein Vater bist du, und zum Stein: du hast mich geboren.")

XII. Das Land des Morijah.

In der elohistischen Erzählung von Jischaqs Opferung Gen. 22, die die jehowistische Redaktion in den Aufenthalt Abrahams zu Beer Scheba verlegt hat, erscheint als Ortsbestimmung das vom Chronisten (II 3, 1) auf den Tempelberg gedeutete rätselhafte Land ארץ המוריה.

Dieses „Land des Morijah“ erfährt nun zwar in der Erzählung selbst (22, 14) eine doppelte Deutung: Abraham nennt diesen מקום : יהוה יִרְאֶה, und noch zur Zeit des Schreibers sagte man: (הר) יהוה יֵרָאֶה. Aber mit beiden etymologischen Erklärungen des dunklen Namens מוריה, deren zweite sich mit der Exegese des Chronisten deckt und später, als die Gleichung Morijah = Tempelberg aufkam, hinzugefügt wurde, ist nichts anzufangen. Sie beweisen nur das Bestreben, den Namen Morijah im Geiste der elohistischen Erzählung zu deuten.

Allgemein wird nun angenommen, der Text „Land des Morijah“ sei nicht ursprünglich, und an Versuchen, den verdrängten Namen der Kultstätte (מקום) zu ermitteln, hat es nicht gefehlt. Lxx lasen wol ארץ המרום, der Syrer „Land der Amoriter“, was Dillmann und jetzt wieder Ball (Sacr. books I) als ארץ הָאֱמֹרִי aufgenommen haben. Bleeck und Tuch rieten im Anschluss an den Samarit. Pent. (א״ המוראה), die Samarit. Version (לארע חזיתה), Sym. (τῆς ὀπτασίας) und Hier. (in terram visionis) auf ארץ המֹרֶה. Onkelos (ארעא פולחנא) und der Araber (ilā balad il'abādat) denken wie der Chronist und Jonathan (לטור מוריה) offenbar an den Tempelberg. Wellhausen (Komp. ²S. 21) schlug א״ חֲמֹרים nach Gen. 33, 19 vor. Mit Aquilas Wiedergabe τὴν καταφανῆ ist vollends nichts anzufangen.

Neuerdings hat nun v. Gall (Kultstätten S. 112 ff.) in Verfolg der samaritanisch-jüdischen Tradition, die den Morijah nach Schekhem verlegt, die Lesung אֵלון המורה vorgeschlagen: durch Schreibfehler sei (אלהים) יראה 22, 14 vgl. 22, 8 aus יוֹרֶה entstanden. Der volksetymologisch erklärte Name מריה habe

nichts mit ראה, sondern mit ירה zu tun und es sei 22, 2 statt ארץ המריה richtiger אלון מורה zu lesen, da in der Erzählung nicht von einem Lande, sondern immer nur vom מקום die Rede sei, מורה aber in Verbindung mit sakralen Gegenständen nur aus jener Zusammensetzung bekannt sei. „Gott hat den Abraham geheissen, seinen Sohn bei dem heiligen Baum in Sichem zu opfern; dort angekommen, wehrt ihm der Engel, das Gebot auszuführen, er weist ihm einen Widder. Darauf nennt Abraham den Namen des Ortes „Gott unterweist“.

Dieser Erklärungsversuch wird kaum allgemeinen Beifall finden. v. Gall greift zu einem offenen Gewaltakt, indem er 22, 2 „auf einem der Berge, den ich dir angeben werde“ als zu dem folgenden vermeintlich nicht passend streicht; aber den Beweis bleibt er uns schuldig. So kommt man nicht zum Ziel. Meines Erachtens ist folgendes zu berücksichtigen.

Abraham wird von Beer Scheba aus in ein bestimmtes Land gewiesen, um daselbst auf einer des näheren zu bezeichnenden Kultusstätte Jischaq zu opfern. Tilgt man nun 22,3 den aus 22,9[1]) hier aufgenommenen und störend vorgreifenden Satz „den ihm Elohim gewiesen hatte“, so zeigt sich, dass der Erzähler entweder mit Absicht über den Namen der Kultusstätte im ungewissen lässt, oder ihn als allgemein bekannt voraussetzt und deswegen nicht eigens nennt. Im letzteren Falle hätte über die Örtlichkeit dieser Glaubensprüfung Abrahams tatsächlich eine Tradition bestanden, im ersteren dagegen hätte die Erzählung garnicht in eine volksetymologische Erklärung auslaufen können. Mithin wäre 22, 14 Zusatz. Das Richtige wird hier in der Mitte liegen. Es handelt sich in Gen. 22 um eine jüngere Dichtung mit bestimmter religiöser Tendenz, nämlich dem Verbot des Kinderopfers. Dieser lehr-

[1]) Wo vielleicht auch die Worte ויבן שם אברהם את המזבח zu streichen sind. Sie sind überflüssig, da die Kultstätte doch einen Altar haben muss.

hafte Charakter der Erzählung erklärt es vollkommen, dass auf eine nähere Lokalisirung des Vorganges verzichtet wird: es kommt nicht auf die Sanktionirung einer Kultstätte an, sondern auf den religiösen Gedanken. Und den konnte die Phantasie an jeden beliebigen מקום in dem Lande, in das Abraham zwecks Opferung seines Sohnes gewiesen wird, anknüpfen. Es erklärt sich aber auch aus dieser absichtlichen Unbestimmtheit der Lokalität das volkstümliche Bedürfnis, den Ort des denkwürdigen Vorganges näher zu bestimmen. Daher in Ermangelung jeglichen Anknüpfungspunktes blosse Wortspiele und theoretische Namen wie (אלהים) יראה und das durch den Chronisten bestätigte מריה[2]. Ersterer ist volksetymologisch aus 22, 8 אלהים יראה לו השה erschlossen, indem das im Sinne von בחר gebrauchte ראה (vgl. Dt. 12, 13f.) die Deutung auf den Tempelberg nahelegte, vgl. Ball, Sacr. books I S. 74f. zu Gen. 22,14. Die Doublette dazu ist 22,14b. Letzterer aber ist aus der wiederholten verschleiernden Angabe אשר אמר אליך bezw. אשר אמר לו האלהים u. dem ursprünglichen Namen des Landes durch das Wortspiel אמר—יה und אמרי gewonnen[3]). Die vom Syrer gebotene Textüberlieferung ארעא דאמוריא, die doch nicht aus den Fingern gesogen sein kann, bietet also die Lösung des Rätsels: der in Beer Scheba weilende Abraham wird ins Land der heidnischen Amoriter an irgend eine der vielen Kultusstätten gewiesen, um in dem klassischen Lande der Kinderopfer seine Glaubensprobe zu bestehen. Da aber die Entstehung dieser Legende der deuteronomischen Bewegung zeitlich nahe stand, so ergab sich leicht die Deutung der nicht

---

[2]) Ball betont mit Recht, dass die Silbe יה als Abkürzung für יהוה nie in Ortsnamen vorkommt.

[3]) Diese Deutung ist offenbar die jüngere, denn sie wird in 22, 14 noch nicht berücksichtigt. Sie passt auch nicht zu der etymologischen Erklärung יהוה יראה, da Israeliten wol schwerlich in מוריה den Stamm ראה erblickten, vgl. v. Gall a. a O. S. 113.

genannten Örtlichkeit der Opferung Jischaqs auf den Tempelberg. Für diese Beziehung darf wol auch der Zusatz 22, 9 „Abraham erbaute daselbst den Altar“ (המזבח!), der den Altar zu Jerusalem auf den Patriarchen zurückführen will, als Zeugnis herangezogen werden.

Die einzelnen Stufen der legendarischen Fortentwicklung waren also: הר המוריה — ארץ המוריה — הר יהוה יֵרָאֶה — (אלהים) יראה[1])

XIII. Das Land der bne Qedem und das Land Eber Hannahar.

P lässt den Jaqob bekanntlich nach Paddan Aram, J nach Charan, E ins Land der בני קדם fliehen, vgl. I S. 74 f., o. S. 11 Anm. 16 u. Gen. 29 1. Der Unterschied ist charakteristisch: Der Jahwist nennt eine ganz bestimmte aramäische Ortschaft, E und P begnügen sich mit einer landschaftlichen resp. politischen Bezeichnung; doch hat E den allgemeinsten Ausdruck gewählt — wol nicht ohne Grund.

Nach den Zeugnissen des A. T. sind nun unter den bne Qedem die Beduinen der arabischen Wüste zu verstehen: Jud. 6,3 u. 33 7,12 8,10 stellt sie der Glossator mit Amaleq und Midjan zusammen; Jes. 11, 14 handelt es sich um die arabischen Stämme im Osten und Südosten der jüdischen Gemeinde; Ez. 25, 4 u. 10 sind es die östlichen Nachbarn der Ammoniter, und Jer. 49,28 werden die bne Qedem mit Qedar in Parallele gestellt. Auch Job 1, 3 sind unter den bne Qedem nach der älteren, auf edomitischem Boden spielenden Gestalt der Hiobsage die durch Weisheit (vgl. 1. Reg. 5, 10) berühmten Beduinenstämme der arabischen Wüste zu verstehen, und die Glosse אל־ארץ קדם Gen. 25, 6 zu der allgemeinen Bestimmung קֵדְמָה weist auf dieselbe Bevölkerung und dieselbe Gegend hin; östlich von Jischaqs Wohnsitz Beer Scheba heisst: in der arabischen Wüste.

Auf eine ganz andere Gegend scheinen nun aber die mit Aram in Parallele gestellten הררי קדם Num. 23, 7 zu weisen.

[1]) Hiernach ist die Notiz I S. 15 Anm. 3 zu berichtigen.

Bilams Heimat wäre darnach Pethor am Eufrat (Num. 22, 5), das man in dem keilschriftlichen Pitru wiederzufinden glaubt, und die „Berge des Ostlandes“ wären die Hügellandschaft am oberen Eufrat zwischen diesem Flusse und dem Sağur, was auch die Meinung des Glossators in Dt. 23, 5 ist, der מפתור durch ארם נהרים richtig näher bestimmt hat. Aber diese Hügel konnten für die Israeliten niemals die „Berge des Ostens“ sein, und von den הררי קדם kann nur der Seher der in Num. 22 ff. und ausserdem bei P (Num. 31, 8 u. 16) und Rp (Jos. 13, 22) aufbewahrten Tradition sprechen, wonach der an letztgenannter Stelle richtig als „Wahrsager“ (קסם) bezeichnete Bilam ben Beor aus Midjan (Edom) stammte, vgl. Num. 22,4 u. 7 das Einvernehmen zwischen den Moabitern und Midjanitern u. 22, 5 den Doppeltext „Pethor am Strome“ neben ארץ בני עַמּו[1]). Zu diesem den bne Qedem angehörigen Bilam passt auch die zweimalige Gesandtschaft Balaqs viel

[1]) Dillman (Kom. zu Num. S. 142 f) will auch die durch mehrere hebr. Kodizes und Pesch., Sam. und Vulg. bezeugte Lesart ארץ בני עַמּוֹן beachtet wissen u. meint, Moab Midjan und Ammon müssen damals politisch identische Begriffe gewesen sein. Aber diese Konjektur ist doch wol nur Verlegenheitsauskunft. Wenn Balaq zu seinen „Stammgenossen“ sendet, so werden das nicht Aramäer, sondern Araber, also wol Midjaniter sein. Bestehen ferner zwischen Bilam ben Beor und und dem wol midjanitischen Gott Baal Peor (vgl. die Tradition über den Baal Peor-Dienst des Volkes Num. 25, 3 und den Bericht von P resp. Rp über die Verführung Israels durch midjanitische Frauen und die Bestrafung Midjans 25, 6 ff. u. 31, 1 ff.) Beziehungen, was doch sehr wahrscheinlich ist, so ergiebt sich auch hieraus die nichtaramäische Herkunft des Sehers. Und das Zusammentreffen des Namens des sagenhaften Sehers Bilam mit dem Namen des Gen. 36, 32 genannten edomitischen Königs Bela ben Beor kann schliesslich nicht ein Spiel des Zufalls sein, zumal der Name Beor in dieser Königsliste noch zweimal wahrscheinlich zu machen ist, 36, 38 f., wo Marquart [Fundamente israelitischer und jüdischer Gesch. S. 10 f. in בן עכבור eine Glosse zu בן בעור in 36, 32 erblickt: und 36, 39, wo Lxx für פָּעוּ Φογορ setzt), also edomitisch-midjanitischen Charakters zu sein scheint. Die Behauptung, dass Num. 22, 7 ursprüngliches אֱדוֹם tendenziös zu אֲרָם entstellt worden ist, wird hiernach nicht zu kühn

besser als zu dem vermeintlich 20 Tagereisen entfernt wohnenden aramäischen Wahrsager.[2])

Unter diesen Umständen gewinnt die elohistische Tradition von der Flucht Jaqobs zu den bne Qedem erhöhte Bedeutung, und die Vermutung, dass der Patriarch bei E nicht nach dem aramäischen Charan, sondern ins Gebiet der arabischen Nomadenstämme am Rande der Wüste ausgewandert ist (vgl. die für die Entfernung zwischen Charan und dem Giladgebirge ganz unmögliche Berechnung des Marsches Jaqobs auf 10 Tage Gen. 31,22f. und Dillmanns Bedenken Gen.[6] S. 352), bestätigt sich auch von dieser Seite. Und doch bezeichnet dieselbe Quelle Laban ausdrücklich als „Aramäer", vgl. I S. 62 f., und das Deuteronomium, das sich in den historischen Teilen eng an E anschliesst, nennt Jaqob einen umherirrenden Aramaeer, 26,5.[3]) Hier tritt also innerhalb derselben Schicht eine doppelte Überliefe-

---

sein. Bilam ist eine Sagengestalt der בני קדם, seis nun der Edomiter, Midjaniter oder Ammoniter, was nicht viel verschlägt, und ist erst künstlich zum Aramäer geworden, vielleicht wie Marquart nicht übel vermutet, durch den jüdischen Hass gegen Edom. Seine Heimat ist nach dem Num. 23, 7 aufbewahrten Spruche Edom gewesen. Dorthin, ins arabische Grenzgebiet südöstlich vom Toten Meere, gehören also die „Berge des Ostens", nicht nach Aram. — Wie aber steht es mit Pethor als Heimat dieses arabischen Sehers Bilam? Ansprechend ist die von Winckler und Marquart (vgl. I S. 68 Anm. 6) vorgetragene Vermutung, dass der נהר Num. 23, 7 nicht der Eufrat, sondern derselbe edomitisch-judaeische Grenzstrom ist, an dem die Heimat des Edomiterkönigs Schaul (Gen. 36, 37), die Stadt רחבות lag, und der wol auch 2. Sam. 20,2 ursprünglich statt des Jordan genannt war. Dann wäre Bilam ben Beor indertat ein Edomiter. Leider lassen sich die vier Stellen, an denen diese Deutung von נהר nahe gelegt wird, nichtvermehren und inschriftliches Material steht nicht zur Verfügung.

[2]) Die jahwistische Überlieferung über die Wohnsitze der bne Joqtan Gen. 10, 26 ff. nennt als Grenze ihrer Ausdehnung ein הר הקדם. Die Identität dieses Gebirges mit den הררי קדם in Num. 23, 7 darf nicht von vornherein abgewiesen werden, da damit recht wol die Nordwestgrenze der 13 aufgezählten arabischen Stämme genannt sein kann.

[3]) So ist ארמי אבד am ungezwungensten zu deuten, nicht: ein dem Untergange naher A.

rung deutlich zu Tage, und die Tradition, die Jaqob zu den bne Qedem wandern liess, hat vielleicht von verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen den Abrahamiden und Aramäern nichts erzählt.

Das führt uns aber auf die weitere Frage, was unter der lokalen Bestimmung עבר הנהר beim Elohisten Jos. 24, 2 f. 14 f. zu verstehen ist. Dieses Land „jenseits des Stromes“ ist nämlich nach der elohistischen Tradition die Urheimat der einst heidnischen Terachiden.

In der späteren Zeit ist bekanntlich עבר הנהר (Nech. 2, 7 u. 9 3,7), das aramäische עבר נהרא (Ezr. 4,10 f. 16 f. 20 5, 3 u. 6 6, 6 u. 8 13 7, 21 u. 25) die persische Provinz Arbāja, die vom Eufrat bis Gaza reichte, also das Westeufratland vom persischen Standpunkt aus, vgl. Marquart, Fundamente S. 39 f. u. 74 f. Von demselben babylonisch-persischen Standpunkt aus spricht auch der Glossator in 1. Reg. 5, 4 f., der als Grenzen des „Landes jenseits des Stromes“ die Städte Thapsakus und Gaza nennt, und der Verfasser von 2. Sam. 10, 16 (vgl. 1. Chron. 19, 16), wie Winckler (Gesch. Isr. I. 139. 143.) mit Recht annimmt.

Dieser politische Begriff scheint aber älteren Datums zu sein, denn der deuteronomistische Glossator in 1. Reg. 14, 15 bezeichnet mit עבר לנהר im allgemeinen das Land des Exils und zwar vom politischen Gesichtspunkt aus, da die jüdische Deportation offenbar zu beiden Seiten des Eufrat Land erhalten hat; und ebenso meint Jes. 7,20, wo statt des mass. בעברי נהר vielmehr בעבר הנ" zu lesen ist[4]), natürlich nicht, dass das von Jahwe gedungene „Scheermesser“ nur auf osteufratischem Gebiet zu Hause sei, sondern dass es aus dem Lande Eber Hannahar komme[5]).

[4]) Nach dem Vorschlage von Siegfried-Stade (s. v. עבר, aufgenommen von Cheyne (Sacr. books X).

[5]) Ich folge hier Hommel (Altisr. Überlfg. S. 323 ff.), der im Anschluss an Glasers Deutung minäischer Inschriften diese Erklärung des Terminus עבר הנהר verficht, m. E mit Glück.

Von hier aus ergiebt sich die Deutung des Ausdrucks עבר הנהר beim Elohisten: Die Heimat der Terachiden war seit alters das Land „jenseits des Stromes", d. h. nicht das Stromgebiet des oberen Eufrat (Charan, Mesopotamien), sondern der eigentlich babylonische Teil des Eufratlandes, ursprünglich nur westlich vom Eufrat, später nach israelitischem Sprachgebrauch wol auch östlich davon. Eber Hannahar ist also schon in älterer Zeit ein den Israeliten bekannter politischer Begriff gewesen.

Wenn aber E im eigentlichen Babylonien die Urheimat der Vorfahren Israels sucht, und andererseits den Patriarchen Jaqob zu den bne Qedem wandern lässt, so heisst das nichts anderes, als dass er eine Tradition kannte, die die Terachiden nicht vom Norden, sondern vom Osten her ins Land Kenaan wandern liess — dieselbe Tradition, auf die vielleicht im letzten Grunde die gelehrte Symbolik Ur Kasdim der Priesterschrift zurückgeht[6]).

XIV. Betel-Luz.

Nach den auf R^p zurückgehenden archäologischen Notizen Gen. 28,19 u. 35,6 (vgl. 48,3 bei P) und nach Jos. 18,13 P und Jud. 1, 23 J war der Name des mit der Geschichte Abrahams und Jaqobs verknüpften Kultusortes Betel (vgl. Gen. 12, 8 13,3 28,19 31,13 35,1 3 6—8 15f. 48,3) ehedem Luz (לוז).

Der Ort wird innerhalb des Hexateuch nur noch im Buche Josua erwähnt: so zur Bestimmung der geographischen Lage von Ai 7, 2 (östlich von Betel) 8, 9 J u. 12 E der Hinterhalt בין בית אל ובין העי, wörtlich wie Gen. 13, 3 J vgl. 12, 8 J), 8,17 (falsche Glosse) u. 12,9 (deut.) (neben Betel); in der Beschreibung der südlichen Grenze des Gebietes der Josefstämme 16, 1 u. 2 JE[1]) und der Nordgrenze des Stammes Binjamin

[6]) Hiernach ist das I S. 26 und 73 f. Gesagte zu vervollständigen.

[1]) לוזה ist natürlich harmonisirende Glosse.

18, 13 P; als Stadt im Gebiet Binjamin 18, 22 P und als Reich eines von Josua besiegten Kenaaniterfürsten 12,16 (deut.)[2]). Zuverlässigen historischen Notizen über diese alte Kultstätte begegnen wir aber erst in den eigentlichen geschichtlichen Büchern.

Nach dem jahwistischen Bericht Jud. 1, 22 ff. hat das Haus Josefs die früher Luz genannte Stadt durch Verrat in seine Gewalt bekommen. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir zweierlei, nämlich erstens, dass der alte Name der Stadt durch den auswandernden Verräter im Hethiterlande wieder auflebte, wie Dan auf den Trümmern des verwüsteten Lajisch aufblühte, Jud. 17 f., und zweitens, dass die vom Haus Josefs eroberte Stadt noch beim Einfall der Hebräer ihren alten (egyptischen?) Namen Luz trug, die Benennung Betel nach dieser jahwistischen Tradition also nicht schon von dem Erzvater Jaqob herrühren kann (Gen. 28, 19 J u. 35, 7 E). Die an diesem Punkte an sich schon widerspruchsvolle Vätersage wird also durch Jud. 1, 22 ff. eines bösen Anachronismus überführt.

Aus der älteren, vorköniglichen Zeit ist uns leider nur eine Notiz über Betel erhalten, 1. Sam. 10,3, wo Samuel dem nach Hause, d. h. nach dem südlich gelegenen Gibea heimkehrenden Saul u. a. voraussagt, dass ihm drei Männer bei der „Eiche Thabor“ (vgl. u. S. 44 ff.) begegnen werden, „die zu Elohim nach Betel hinaufziehen“. Daraus darf gefolgert werden, dass in oder wol besser bei Betel seit alters ein Jahweorakel nebst Opferaltar stand. Diese Anschauung blickt auch noch in dem Midrasch Jud. 20 f. durch, denn hier wird Betel (20,18 [23 zu ergänzen] 26 u. 21,2) als geistlicher Mittelpunkt

---

[2]) Andere geographische Notizen sind: Jud. 20, 31, 21,19 (Schilo nördlich von Betel, östlich von der Strasse, die von Betel nach Schekhem führt, südlich von Lebona) und 1. Sam. 13, 2 (הר בית אל). — Historisch-statistisches: 1. Chron. 7,28, 2. Chron. 13, 19, Ezr. 2, 28 = Nech. 7, 32 u. Nech. 11, 31. — בית הָאֱלִי (חיאל[א]) 1. Reg. 16,34. — 1. Sam. 30,27 ist wol בתול zu lesen, vgl. Jos. 19, 4 und 1. Chron. 4, 30.

der „Gemeinde“ und sogar als Standort der Bundeslade mit dem „Gesetze Gottes“ sowie des Priesters Pinechas ben Elasar ben Aharon (20,27) angesehen[3]). Auf Betel wird also übertragen, was in historischer Zeit für Schilo galt. Über den Zusammenhang dieser alten efrajimitischen Kultusstätte mit dem Gottesdienste der Erzväter Abraham und Jaqob verlautet aber nichts[4]).

Dass Jerobeam I. gerade Betel zu einem Hauptkultusort des neuen Reiches ausgestaltete, hat, wie v. Gall. Kultst. S. 101 mit Recht bemerkt, wol auch in der historischen Vergangenheit dieses Ortes seinen Grund gehabt, vgl. die Profetenlegenden 1. Reg. 13,1 ff. u. 2. Reg. 2,1 ff. Vom Ende des 10. Jahrhunderts an datirt jedenfalls die hohe Bedeutung, die der Ort in Israel und Juda genoss. Das Stierbild zu Betel, die „Sünde Jerobeams“ nach deuteronomischer Geschichtsbetrachtung, war (wie das zu Dan) sicher das Ziel der Wallfahrer aus dem Süden und Norden, 1. Reg. 12, 29 u. 32, 2. Reg. 10,29. Von dem daselbst gepflegten Kultus können wir nicht vielmehr sagen, als dass er der Würde des Ortes als eines königlichen Heiligtums und Reichstempels (Am. 7, 13) entsprechend sehr prächtig, dabei aber auch unzüchtig gewesen sein wird. Daher die Opposition eines Amos und Hosea gegen diesen als opus operatum gewerteten Gottesdienst bei gleichzeitiger sittlicher Entartung, Am. 3,14[5]) 4,4 5,4 ff. (8,14?); Hos. 6,10[6]) 4,15 5,8 und

---

[3]) Jud. 21,4 erbauen die Israeliten in Betel nach der Schlacht einen Altar, obgleich sie vor dem Kampf schon an diesem Orte geopfert haben (20, 26) — ein Zeichen, mit welcher bodenlosen Gedankenlosigkeit von wolmeinenden Lesern in den Text der Geschichten hineingefahren wurde.

[4]) Dt. nennt Betel gelegentlich auch einmal als Ort, an dem Samuel das Volk „richtete“, 1. Sam. 7, 16.

[5]) Am. 3, 14b („an dem Tage, wo ich Israels Frevel an ihm heimsuche), da suche ich die Altäre von Betel heim, dass die Hörner des Altars abgeschlagen werden und zur Erde fallen“ schwebt völlig in der Luft und ist als Einschub zu tilgen. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Worte überhaupt nicht von Amos stammen. Wenn

10, 5[7]). So ward, wie ein späterer schriftgelehrter „Profet“ gelegentlich sagt (Jer. 48, 13), Israel durch Betel, auf das es sich verliess, zu schanden.

Mit dem Untergang Israels 722 erblich der Glanz dieses königlichen Heiligtums, doch zeigt uns die Notiz 2. Reg. 17, 28, deren Geschichtlichkeit nicht anzuzweifeln ist, dass auch nach der Vernichtung der Selbständigkeit des Nordreiches Betel seine alte Bedeutung bewahrte und als Hauptheiligtum der assyrischen Provinz Samaria galt. Noch einmal taucht dann Betel in der Geschichte Josias auf, dessen kultische Reformen sich nach 2. Reg. 23, 5 15 17 19 f. auch auf das alte Nordreich und im besonderen auf Betel erstreckt haben sollen. Wir haben es aber hier mit legendarischen Wucherungen an dem Bericht 2. Reg. 23 zu tun, wie schon die Beziehung von 23, 16—18 auf den Midrasch 1. Reg. 13 beweist. Geschichtlich haltbar ist nur die Notiz 23, 15, dass Josia den Altar zu Betel samt seinem Attribut, der Aschera, vernichtet oder dem gottesdienstlichen Gebrauche entzogen hat, denn dieses Übergreifen auf altisraelitisches Gebiet ist immerhin möglich, wenn auch nicht sehr wahrscheinlich. Somit bleibt als einzige Stelle, an der auf die Verbindung Betels mit der Vätersage hingedeutet wird, Hos. 12,5 *(in Betel fand er ihn u. dort redete er mit ihm,* d. h. der מלאך ה' mit Jaqob) übrig, vgl. o. S. 7 ff.

ja, so würde die Stelle auf eine Mehrheit von Altären in Betel, darunter einen besonders wichtigen Altar, schliessen lassen. Doch unterliegt der überlieferte Text gerechten Bedenken. — Durch Amos ist uns zufällig der Name des Oberpriesters von Betel unter Jerobeam II. überliefert worden, Am. 7, 10.

[6]) Lies hier wegen שם für Israel: ביתאל, und umgekehrt 10, 15 für Betel: בית ישראל.

[7]) An den letzten drei Stellen steht בית און für בית אל, aber vielleicht nur 4, 15 und 10, 5 in Nachahmung eines von Amos gebrauchten Wortspiels (Am. 5, 5). Doch hindert nichts, auch an diesen beiden Stellen בית אל zu lesen, wie Hos. 5, 8, wo בית און gar keinen Sinn giebt.

XV. Der Thränenbaum (אלון בכות).

Nach der Wegbeschreibung 1. Sam. 10, 2 f. lag in nächster Nähe vom Grab der Rachel, südlich auf dem Wege nach Gibea, der אלון תָבוֹר. Diesen heiligen Baum hat man mit dem Gen. 35, 8 erwähnten אלון, unter der Debora, die Amme der Ribqa, begraben wurde und der den Namen „Thränenbaum" führte, in eins setzen wollen: תבור sei ein alter Hörfehler für דבורה (vgl. Löhr, Kom. zu Sam. S. 46). Aber weder ist dieser Hörfehler recht glaubhaft zu machen — es könnte sich eher um einen Schreibfehler handeln! — noch passt die vom Elohisten gegebene Beschreibung des אלון בכות auf diesen אלון תבור. Nach Gen. 35, 8 muss das Grab der Debora ganz nahe bei Betel, wo Jaqob Quartier macht (35, 1) gelegen haben, jedenfalls nördlich vom Grab der Rachel, da sich Jaqob in südlicher Richtung bewegt. 1. Sam. 10, 2 f. aber kommt Saul auf dem Wege nach Gibea erst an das Grab der Rachel, dann an den אלון תבור.

Viel näher liegt es, in der 1. Reg. 13, 13 erwähnten אלה bei Betel jenen „Thränenbaum" wiederzufinden (so auch Benzinger, Kom. zu Reg. z. St.), wie denn auch der Ausdruck ישב תחת האלה auf einen ganz bekannten heiligen Baum bei Betel hinweist und sich nach der Situation von 1. Reg. 13, 11 ff. das Zusammentreffen der beiden Profeten nahe bei der Stadt abspielt. Dazu passt aber nicht der mehr als 10 km. entfernte אלון תבור zwischen Rama und Gibea.

Auch die Jud. 4, 5 genannte „Palme der Debora zwischen Rama und Betel" (תמר דבורה) hat man mit dem Baum in Gen. 35, 8 zusammenstellen wollen. Mit Unrecht. Denn die historischen Persönlichkeiten Debora und Barak gehören dem nördlichen Stamme Naftali an, und die unter der Deborapalme Israel Recht sprechende Profetin Debora ist eine echt deuteronomistische Figur. Ohne auf die Möglichkeit eines Zusammenhanges zwischen דבורה und תבור einerseits und דבורה und

der Stadt דָּבְרַת (Jos. 19, 12 u. ö) andererseits einzugehen (näheres s. b. Budde, Kom. zum B. d. Richter S. 35) darf behauptet werden, dass die Debora des Richterbuches mit der „Deborapalme zwischen Rama und Betel“ nichts zu tun hat, dass vielmehr diese sog. Deborapalme recht unglücklich aus Gen. 35, 8 erschlossen ist, veranlasst durch die Gleichheit der Namen der historischen „Profetin“ Debora und der in der alten Sage gewiss einst bedeutsamen Figur Debora, deren Grab man in Binjamin zeigte und verehrte.

Es wird also dabei sein Bewenden haben, dass der אלון תבור in 1. Sam. 10, 3 und der 1. Reg. 13, 13 erwähnte „Thränenbaum“ der Vätersage zwei verschiedene Heiligtümer des binjaminitisch-efrajimitischen Grenzgebietes waren, und dass die „Deborapalme“ in Jud. 4,5 eine literarische Fiktion ist [1]). Wer der Gegenstand der Verehrung in jenem אלון תבור war, ist ebenso unerklärbar wie der Name אלון בכות und das der Debora gegebene Attribut „Amme der Ribqa“ im Rahmen der Patriarchensage [2]). Vielleicht darf man in dem Jud. 2, 1 u. 5 erwähnten Orte (הַ)בֹּכִים mit Budde (Kom. S. 17) den „Thränenbaum“ der elohistischen Tradition wiederfinden, denn LXX zu 2,1: και ἀνεβη ἀγγελος κυριου ἀπο Γαλγαλ ἐπι τον Κλαυθμωνα και ἐπι Βαιθηλ και ἐπι τον οἰκον Ισραηλ führt auf das hebräische Original: ויעל מלאך יהוה מן הגלגל [אל] בֵּת־אֵל [אל בית ישׂראל] mit der schon von Wellhausen in 2, 5b richtig erkannten Fortsetzung: ויזבחו שׁם ליהוה. In diesen alten Bericht von der Weihe **Betels** zum Heiligtum nächst Gilgal — die historische Sage neben der Legende Gen. 28, 10 ff. 35, 1 ff! — hat nun ein deuteronomistischer Überarbeiter zur Erklärung des sonst un-

---

[1]) Sollte auch der בעל תמר aus Jud. 20, 33 hierbei von Einfluss gewesen sein?

[2]) Die Beziehung zwischen dem Namen „Thränenbaum“ und dem Tod und Begräbnis der Debora Gen. 35, 8 ist so lose, dass Ball (Sacred books I) nicht übel 8b ויקרא שׁמו אלון בכות einer anderen Quelle zugewiesen hat. Doch möchte ich nicht sowol an P, als an einen R denken.

bekannten Namens בכים die alte etymologische Sage 2,1b—5a eingeschoben, und es liegt nahe, in diesem bei Betel lokalisirten בכים nur einen andern Namen für den אלון בכות der Vätersage zu sehen.

Ist aber, wie oben vermutet wurde, Gen. 35,8b späterer Zusatz, so darf aus der Identität von בכים und der אלון בכות gefolgert werden, dass es sich hier um eine jüngere Fortbildung der Sage vom heiligen Baum bei Betel, die in einer uns nicht recht verständlichen Volksetymologie [3]) ihren Grund haben wird, handelt. Zum Beweise dafür darf auch darauf hingewiesen werden, dass noch in der Profetenlegende 1. Reg. 13,11 ff. lediglich von האלה, ohne weiteren Zusatz, die Rede ist. Das erinnert an Gen. 35,8 תחת האלון und lässt vermuten, dass dem Erzähler der Name אלון בכות unbekannt war [4]). Die heiligen Bäume werden sonst immer mit ihrem unterscheidenden Appellativum genannt, vgl. אלון בצעננים Jos. 19, 33 und Jud. 4, 11, אלון מורה Dt. 11, 30, אלון מעוננים Jud. 9, 37, אלון מצב Jud. 9, 6 und den oben genannten אלון תבור.

Zu dem Gesagten vgl. v. Gall, Kultst. S. 88 ff. u. 102 f.

XVI. Schekhem.

Der Ort wird bei J Gen. 12, 6 ausdrücklich eine Kultstätte (מקום), die durch einen heiligen Baum (אלון מורה) gekennzeichnet ist, genannt, bei P kurzweg „die Stadt Schekhems, die in Kenaan liegt“, Gen. 33, 18, während E ihn als eine den bne Chamor gehörige Stadt vorführt, in deren Nähe Jaqob auf rechtlich erworbenem Boden (Altar u.) Massebe errichtet (33, 19f.) und die später durch (Jaqobs und) Josefs Grab besondere

[3]) Ansprechend ist v. Galls Vermutung (Kultst. S. 103), die eigentliche Aussprache sei בְּכָאִים gewesen, woraus durch Volksetymologie בּוֹכִים wurde. Der אלון könnte dann einer der Bakabäume sein.

[4]) Auch der Verfasser von Jud. 4, 5 scheint אלון בכות noch nicht gelesen zu haben.

Weihe bekommt, vgl. I S. 64 ff., besonders S. 71 Anm. 9. Was der Ort in der Geschichte Abrahams bereits ist, wird er also bei E erst durch Jaqob — genau wie bei Betel. Von dem in der elohistischen Tradition besonders hervorgehobenen heiligen Baume bei Schekhem (Gen. 35, 4 und Jos. 24, 26, beachte מִקְדַּשׁ ה״!), der wol identisch ist mit dem von J und in der Glosse Dt. 11, 30[1]) gelegentlich erwähnten אלון מורה, hören wir im A. T. zweimal und zwar in der Geschichte Abimelechs Jud. 9, wo es 9, 6 heisst, dass die Bürger von Schekhem Abimelech bei dem אלון מֻצָּב אשר בשכם zum Könige erwählten, und wo 9, 37 die Örtlichkeit nach dem אלון מעוננים orientirt wird. Wäre an ersterer Stelle für das sicher verderbte מצב mit Moore und Budde (Kom. S. 72) אלון הַמַּצֵּבָה zu lesen — was ich indes mit v. Gall Kultstätten S. 115 f. als sprachlich und sachlich unmöglich abweise — so läge die Identität dieses heiligen Baumes mit dem von der elohistischen Tradition genannten auf der Hand, vgl. Jos. 24, 26. Aber auch für den Fall, dass man auf eine geeignete Verbesserung für mass. מצב verzichtet, erscheint sie mir gesichert, und dasselbe gilt für den „Wahrsagerbaum“ in Jud. 9,37. Denn nichts berechtigt uns zu der Annahme verschiedener heiliger Bäume bei Schekhem, vielmehr setzt der Erzähler beidemal den Baum als eine bestimmte und allgemein bekannte Erscheinung voraus. Dagegen darf auch nicht aus der Verschiedenheit der Bezeichnung des Baumes argumentirt werden, denn die Beifügung in Jud. 9, 6 kann ursprünglich ebenfalls (ה)מורה gewesen sein, und אלון מורה und א״ מעוננים ist doch sachlich dasselbe, insofern der Priester zugleich Wahrsager ist, eine andere Deutung des Wortes מורה aber nicht wol gelingen will[2]).

---

[1]) Dieses Heiligtum hat wol auch der deuteron. Verfasser von Jos. 8, 30 ff. im Auge.

[2]) Das gibt auch v. Gall zu, a. a. O. S. 111, obgleich er die Identität dieses „Wahrsagerbaumes“ mit dem des Elohisten bestreitet, S. 116. — Über desselben Vermutung, dass in ארץ המוריה Gen. 22, 2 der אלון המורה von Schekhem stecke, s. o. S. 33 ff.

Dagegen darf in Zweifel gezogen werden, ob der Dt. 27,4f. und Jos. 8, 33 (deut.) erwähnte Altar auf dem Berge Ebal mit den bei E vorauszusetzenden Kultusgegenständen (Massebe und Altar vgl. auch Gen. 12,7 J und Jos. 24,26 E) identisch ist. Wenn nämlich beide, Baum und Massebe (Altar), zusammengehören, und die ältere christliche Tradition mit Recht die „ballûṭ“ (Eiche) von Schekhem da suchte, wo heute das Dorf Balâṭa liegt (vgl. Baed. Pal. 246 und v. Gall a. a. O. S. 110 f.)[3]) d. h. am östlichen Eingang des Thales, in dem die Stadt lag, so kann der von Dt. erwähnte Altar mit jenen Kultobjekten der elohistischen Tradition nicht zusammengeworfen werden.

Was sonst an Nachrichten über diese alte dem kenaanitischen Geschlecht der bne Chamor (Jud. 8,31 9,28[4]) gehörige Stadt und ihr Heiligtum vorliegt, ist dürftig, lässt aber die uralte kultische Bedeutung desselben noch klar erkennen. So wenn nach Salomos Tode der Reichstag nach Schekhem zur Königswahl zusammenkommt, 1. Reg. 12, 1 (2. Chron. 10, 1) und der Elohist im Anschlusse daran Josua alle Stämme nach Schekhem zum feierlichen Bundesschluss zusammenrufen, und daselbst dem Volke „Gesetz und Recht“ gegeben werden lässt, Jos. 24, 1 u. 25. Die Heiligkeit des Ortes zeigt sich auch noch im Priesterkodex, der Schekhem zur sog. Freistadt macht, Jos. 20,7 21,21 (1. Chron. 6, 52)[5]).

In der Zusammenstellung von Schekhem und Sukkoth ψ 60, 8 = 108, 8 („Ich will siegen, verteilen Schekhem, ausmessen das Thal von Sukkoth“) liegt möglicherweise eine direkte Anlehnung an Gen. 33, 17 und 18 vor, vgl. Baethgen,

---

[3]) Hierher verlegt diese Tradition auch das Grab Josefs, Jos. 24,32.

[4]) אבי שכם wird Glosse nach Gen. 34, 6 sein.

[5]) Aus dem leider ganz entstellten Texte von Hos. 6, 9 liest Wellhausen (Kl. Prof. [2]S. 117) als Sinn heraus: das heilige Sichem ist eine Räuberhöhle, die Priester aber sind die Räuber, die Beute die Opferer. Auch in diesen Worten läge also ein Zeugnis für die Bedeutung der Kultusstätte von Schekhem.

Kom. [1]S. 181. Der Dichter würde dann die zu gewinnenden Landstriche durch Örtlichkeiten bezeichnen, die durch die Vätersage, speziell die Geschichte des Stammvaters Jaqob geweiht sind, nämlich gewisse Teile des West- und Ostjordanlandes, die aber zur Zeit sich nicht im Besitz der Gemeinde befinden. Duhms Deutung auf die Eroberungen des Johannes Hyrkanos (Kom. z. den Psalm. S. 163) wird das richtige treffen [6]).

Die geschichtliche Überlieferung bestätigt also vollauf, was uns die Sage von Schekhem berichtet: sie kennt wie diese den Ort als Besitz der bne Chamor, kennt den heiligen Baum und den Altar, also ein uraltes Heiligtum, in der Nähe der Stadt und bezeugt mehrfach die Heiligkeit des Ortes. Aber nirgends führt sie dieses Heiligtum und seine kultischen Attribute auf die Erzväter, sei es Abraham oder Jaqob zurück, sondern betrachtet den Ort, wie ja auch die jehowistische Tradition tut, schlechtweg als geschichtlich überkommene Kultusstätte.

---

[6]) Zur Geographie und Geschichte vgl. noch: Jos. 17, 7 Jud. 21, 19 1. Chron. 7, 28 Jer. 41, 5.

Zweiter Teil.

Zur Geschichte der hebräischen Volksnamen.

(Fortsetzung und Schluss).

I. Jisrael.

Als ethnographisch-geographischer und politischer Begriff erscheint der Name Jisrael für das Volk fast in allen prosaischen und poetischen Schriften des A. T. und zwar in verschiedenen Zusammensetzungen, wie folgende Übersicht zeigt:

A) In der historischen Prosa:

1) ישׂראל: Ex. (36) — Lev. (4) — Num. (42) — Deut. (43) — Jos. (71) — Jud. (92) — Sam. (188) — Reg. (311) — Chron. (226) — Ezr. (30) — Nech. (11). Ruth 4,7 und 14. Jes. 7,1. Jer. 36,2 41,9. Hos. 1,1. Am. 1,1 7,10. Mal. 1,1. Dan. 9,7 11 20. Prov. 1,1 Eccl. 1,12.

So auch stets in der allen prosaischen Schriften gemeinsamen Formel (יהוה)אלהי ישׂראל:

Ex. 5,1 32,27 24,10 34,23.

Num. 16,9 — Deut. 7,13 19 20 24,2 —

Jos. 7,13 8,30 9,18 19 10,40 42 13,14 33 14,14 22,16 24 24,23 —

Jud. 4,6 6,8 11,21 23 21,3
1. Sam. 1,17 2,30 5,7 8 10 11 6,3 u. 5 10,18 14,41
20,12 23,10 u. 11 25,32 u. 34
2. Sam. 7,27 (ה" צבאות א" י") 12,7
1. Reg. 1,30 48 8,2 15 17 20 23 25 26 11,9 31 14,7 13
15,30 16,13 26 33 17,1 14 22,54
2. Reg. 9,6 10,31 14,25 18,5 19,15 20 21,12 22,15 18
1. Chron. 4,10 5,26 15,12 14 16,4 u. 36 17,24 (ה" צבאות א" י")
22,6 23,25 24,19 28,4
2. Chron. 2,11 6,4 7 10 14 16 17 11,16 13,5 15,4 13 20,19
29,7 10 30,1 u. 5 32,17 33,16 18 34,23 26 36,13
Ezr. 1,3 3,2 4,1 u. 3 5,1 6,14 21 22 7,6 15 8,35 9,4 15
Ruth 2,12 — Jes. 37,16 u. 21.

Nächstdem ist in Prosa am häufigsten der Gebrauch von
2) בני ישׂראל: Ex. (110) — Lev. (51) — Num. (138) — Deut. (17) — Jos. (61) — Jud. (58) — Sam. (13) — Reg. (30) — Chron. (26) — Ezr. (4) — Nech. (7).

Schon diese trockene Statistik über den Gebrauch von ישׂראל und בני ישׂראל birgt wertvolle Erkenntnisse in sich:

Die gewöhnliche, der Prosa aller Epochen gemeinsame Bezeichnung des Volkes ist ישׂראל schlechthin. Dieser Volksname wird gerade nochmal so oft gebraucht wie der zusammengesetzte בני י". Für das hohe Alter und die Ursprünglichkeit desselben ist schon das ein zwingender Beweis, dass Jahwe nie anders als „der Gott Jisraels" genannt wird, in den ältesten wie in den jüngsten Schriften. Eine Wendung wie etwa אלהי בְנֵי ישׂראל oder ähnliches ist dem Sprachgebrauch völlig fremd[1]).

[1]) Es giebt auch nur einen מלך ישׂראל (resp. מ" יהודה). — Jahwe ist in der älteren Literatur ausser Gen. 49,24 (אביר יעקב) nie der „Gott Jaqobs", sondern immer der „Gott Jisraels". Erst im Exil, wo Israel

Was die einzelnen Schriftsteller betrifft, so fällt am meisten in die Augen der Sprachgebrauch der hexateuchischen Quellen.

Das Deuteronomium gebraucht weit überwiegend das einfache יִשְׂרָאֵל, die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri schreiben durchweg oder wenigstens überwiegend בְּנֵי י״, und im Buche Josua finden sich beide Bezeichnungen etwa gleich häufig. Es liegt nahe, diese sprachliche Erscheinung mit der Komposition des Hexateuch in Zusammenhang zu bringen. Zu den sprachlichen Merkmalen der Quelle P gehört bekanntlich die Benennung des Volkes als בְּנֵי י׳; dieser Name wird sich daher überall da besonders bemerkbar machen, wo P oder die ihm artverwandte Literatur in dem Tenor der hexateuchischen Erzählung den Ausschlag giebt oder allein zu Worte kommt. Und so ist es in der Tat in Leviticus, Exodus und Numeri, während im Buche Josua, wo sich P und JE oder genauer die deuteronomistische Bearbeitung von JE die Wage halten, auch beide Namen, יִשְׂרָאֵל und בְּנֵי י״, ziemlich gleichmässig vertreten sind.

Der zweite Teil des älteren Geschichtsbuches Israels aber, die eigentlichen historischen Bücher, zeigen im Gebrauch der Namen יִשְׂרָאֵל und בְּנֵי י״ insofern einen Unterschied, als zu Anfang, in Jud., beide Ausdrücke etwa gleichmässig vertreten sind, während in Sam. und Reg. entschieden יִשְׂרָאֵל der herrschende Sprachgebrauch ist. Der Chronist endlich

---

zum „Wurm Jaqob“ zusammengeschmolzen ist, wird er der „Gott Jaqobs“. Schon daraus folgt, dass Jisrael die allgemeinere und ältere, Jaqob die engere und spätere Bezeichnung ist, und dass Jes. 2,3 nicht von Jesaja stammen kann. — Von hier aus gesehen könnte übrigens auch Gen. 49,24 kritisch verdächtig erscheinen, denn alle Stellen an denen Jahwe der „Gott Jaqobs“ genannt wird (vgl. I S. 78 f.), gehören der späteren Zeit an, auch Jes. 2,3 und 2. Sam. 23,1; doch ist der Text intakt und יעקב als Bezeichnung der Josefstämme reichlich belegt. Bei diesen ist also schon in der älteren Zeit Jahwe als Gott „Jaqobs“ verehrt worden. Der Gebrauch dieses Namens in der späteren Poesie beruht daher vielleicht auf absichtlichem Archaismus.

hat sich merkwürdiger Weise in der Benennung des Volkes von P fast völlig frei gemacht, er schreibt fast durchgehends Jisrael. —

Soviel im allgemeinen. Die Einzeluntersuchung, die mit dem Sprachgebrauch des Deuteronomiums beginnen soll, wird diese Resultate bestätigen und zugleich erweitern.

a) Der Ausdruck בְּנֵי י״ findet sich innerhalb des Deuteronomiums nur in den Einleitungs- und Schlussreden, denn 23,18 sind בני י״ und בנות י״ nicht als Volksnamen, sondern lediglich zur Bezeichnung des Geschlechtsunterschiedes gebraucht, und 24,7 ist בְּנֵי י״ entweder Glosse zu מֵאֶחָיו, oder aber ebenfalls nur zur Bezeichnung des Geschlechts gebraucht: es handelt sich um männliche Israeliten.[2]) Andrerseits müssen innerhalb des Rahmens von D 10, 6 als redaktorischer Einsatz (ob aus E stammend?) und 32,49 51 52 34,8 u. 9 als Eigentum von P ausser Ansatz bleiben. Damit schmilzt der Gebrauch von בני י״ im Rahmen von D auf zehn Stellen zusammen: 1,3 3,18 4,44—46 u. 28,69 31,19 22 23 33,1. Eine nähere Zuteilung derselben an die in den Einleitungs- und Schlussreden bemerkbaren Hände ist aber unmöglich, weil der literarische Prozess, aus dem das jetzige Deuteronomium hervorgegangen ist, nicht mehr zu entwirren ist. Nach der zuletzt von Steuernagel versuchten Textscheidung würde der Ausdruck nicht nur dem von ihm wahrscheinlich gemachten D[2], d. h. dem Verfasser der historischen Umrahmung der Gesetze, sowie den späteren deuteronomistischen Bearbeitern des Buches eigen sein, sondern auch seinem Sg und Pl, d. h. den die singularische oder pluralische Anrede gebrauchenden Verfassern der eigentlichen Gesetzessammlung cap. 12—26. Letzteres ist nun

[2]) Steuernagel (Kommentar z. Deuter.) hält seiner Quellentheorie zu Liebe freilich מאחיו für Glosse, aber wenn einmal glossirt worden ist, dann gewiss nicht מאחיו, denn diese Zufügung zu originalem מבני י״ wäre höchst überflüssig, weil zur Verdeutlichung des בני י״ gar kein Grund vorliegen konnte.

sicher nie Irrtum, denn eben dieses corpus nennt das Volk nie anders als יִשְׂרָאֵל. Wir werden uns also mit dem Urteil bescheiden müssen, dass der Ausdruck בְּנֵי י״ dem ursprünglichen Deuteronomium fremd ist und erst bei den späteren Bearbeitern der historisch-paränetischen Umrahmung neben dem deuteronomischen יִשְׂרָאֵל in Gebrauch kommt.

Das erhellt auch aus dem Gebrauch des einfachen Namens יִשְׂרָאֵל.

Dieser findet sich nämlich im Kern von D ausser in bestimmten paränetischen Formeln (so:

„und ganz Israel soll es hören und sich fürchten, (damit künftig niemand etwas so Böses in deiner Mitte tue)“ 13,12 21,21 und: „und du sollst das Böse aus Israel hinwegtilgen“ 17,12 22,22, und ähnlich 19,13) nur in Verbindungen wie

בְּיִשְׂרָאֵל: 17,4 22,21 25,7 u. 10 — מִכָּל־יִשְׂרָאֵל: 18,6 מִיִּשְׂרָאֵל: 25,6 — בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל: 17,20 — עִם־יִשְׂרָאֵל: 18,1; ferner in der Anrede: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל 20,3 und in den Wendungen עַמְּךָ (אֶת־) י״ 21,8 26,15, und בְּתוּלַת י״ 22,19.

Da von diesen wenigen Stellen, an denen sich יִשְׂרָאֵל findet, einige noch der späteren Bearbeitung von D zuzuweisen sind, so kann davon keine Rede sein, dass der Name Jisrael häufig ist in D (so Steuernagel in der sonst sehr gründlichen Sprachstatistik, Komm. S. XXXIIff.). Im Gegenteil ist zu betonen, dass יִשְׂרָאֵל von den Verfassern der in Dt. 12—26 vereinigten Gesetze sehr selten gebraucht wird. Das hat natürlich in der Form, in der die Gesetze vorgetragen sind (direkte singularische oder pluralische Anrede) und überhaupt in der zu behandelnden Materie seinen Grund.

Häufiger findet sich das einfache יִשְׂרָאֵל dagegen im Rahmen von D, und zwar als כָּל־יִשְׂרָאֵל in erzählenden Abschnitten: (1,1 5,1 11,6 27,9 29,1 31,1 7 11 32,45 34,12), in der Anrede (4,1 5,1 6,3 u. 4 9,1 10,12), als זִקְנֵי י״ (27,1 u. 31,9) und כָּל־שִׁבְטֵי י״ (29,20) und sonst (1,38 2,12 34,10)

Auch hier wird einiges auf Rechnung späterer Bearbeitung des Textes zu setzen sein, aber der stehende Gebrauch des Namens in den singularischen und pluralischen Einleitungs- und Schlussreden, und zwar besonders in den ersteren, ist doch unverkennbar und erlaubt geradezu, ihn als kritischen Kanon für die Ausscheidung redaktioneller Auffüllungen zu gebrauchen; in der Tat lassen sich die oben angeführten Stellen aus dem Rahmen des Buches, die den Namen בני י״ gebrauchen, schon dadurch leicht als solche erkennen.

Was die Bedeutung des Namens ישׂראל in D betrifft, so ist selbstverständlich darüber kein Zweifel, dass der oder die Verfasser ihn auf das ganze, ideale Volk beziehen.

In den deuteronomistischen Überarbeitungen des jehowistischen Geschichtswerkes scheint gleichfalls das einfache ישׂראל zu überwiegen, besonders in Verbindungen wie כל־ישׂראל u. a., vgl. Jos. 3,7 4, 14 u. 22 6,18 u. 23 7,25 8,27 u. 33 9,2 10,14 29—32 34 u. 36 38 u. 42 11,6 8 13 20 23 13,6 14,10 21,41 23,1 u. 2 24,1 u. 31.

Daneben בני ישׂראל: Ex. 3,15 12,27 16,6 u. 15 19,3 (?) u. 6 20,19. Jos. 4,12 u. 21 5,1 u. 6 8,31 f. 10,12 42 11,14 19 22 12,1 u. 6 f. 13,6 18,2 f.

b) Für den Sprachgebrauch der Quelle P und der ihr verwandten Gesetzessammlungen ist schon das Verhältnis charakteristisch, in dem in Leviticus die Volksnamen ישׂראל und בני ישׂראל stehen, 4:51 oder 1:13. Nur Lev. 9,1 (זקני י״), 20,2 u. 22,18 (הַגֵּר [הגר]בישׂראל) u. 23,42 (הָאֶזְרָח בישׂראל) steht einfaches Jisrael. Dem sog. Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26), das sonst regelmässig בני י״ schreibt, gehören nur die beiden letztgenannten Stellen an. Vermutlich sind es ältere, formelhaft-juristische Ausdrücke, die der Verfasser hier aufgenommen hat, denn einen plausiblen Grund für das Abweichen vom sonstigen Sprachgebrauch kann niemand beibringen. In Lev. 9, 1 dagegen handelt es sich um P selbst, und zwar um den in dieser Quelle sehr seltenen Ausdruck זקני ישׂראל.

Es ist nämlich den Tatsachen nicht ganz entsprechend, wenn behauptet wird (z. B. Holzinger, Hex. S. 339), bei P sei durchweg בני י" der Name des Volkes. Dem stehen eine Reihe von Wendungen entgegen, so das erwähnte

זקני י": Lev. 9, 1 (von Dillmann freilich unter Verweis auf 4, 15 als spätere Korrektur für בני י" beanstandet; aber 4, 15 P^x heisst es זקני העדה) und Ex. 12, 21, was freilich schon Wellh. (Komp. d. Hex. [3]S. 71 f.) einer zwischen JE und P stehenden Nebenquelle zugewiesen hat, andere an R^d verweisen.

Ferner:

מַטּוֹת י": Num. 31,5 Jos. 22,14 P^x
אלפי י": Num. 31,5 Jos. 22,14 P^x
ראשי אלפי י": Num. 1,16 10,4 Jos. 22,21 u. 30 P^x
נשׂיאי י": Num. 1,44 4,46 7,2 u. 84.
כל־בְּכוֹר בי": Num. 3,13
כל־חֵרֶם בי": Num. 18,14
כל־יוֹצֵא צבא בי": Num. 1,3 u. 45 26,2
מַעֲשֵׂר בי": Num. 18, 21
ונִכְרְתָה הנפש ההיא מי": Ex. 12,15 Num. 19,13 — vgl. auch אלוה י" (יהוה) bei P (und zwar P^g oder P^x): Num. 16, 9 Jos. 9,18 u. 19 13,33 22,16 u. 24.

Sogar ישׂראל allein findet sich Jos. 22,22, allerdings nur bei P^x. Handelt es sich auch hier z. T. um ältere, von P wol nur der kultischen Terminologie übernommene Ausdrücke, so ist doch diese Statistik geeignet, das von Holzinger im Anschluss an andere über den Sprachgebrauch von P gefällte Urteil wesentlich zu ändern: auch diese Quelle hat neben dem gewöhnlichen Namen בני י" das einfache ישׂראל.

c) Schwieriger ist die Beantwortung der Frage, ob der Sprachgebrauch der Quellen J und E einen Unterschied in der Verwendung der Namen ישׂראל und בני י" aufweist, und welchen?

Wie die folgende Zusammenstellung zeigt, kommen beide Namen in der jehowistischen Erzählung von Ex., Num. und Jos. etwa gleich oft vor:

J

ישראל: Ex. 5,2 9,4 u. 7 11,7 14,6 25 30f. 34,27 (?)
Num. 10,29 21,1—3 22,2 24,2 25,4 32,22
Jos. 8,17 u. 22 10,12

בני ישראל: Ex. 1,9 4,30 5,14 f. 19 9,4 6 26 11,7 17,7 — Num. 11,4
Jos. 3,1 u. 9 5,2 u. 3 13,13 17,13

E

ישראל: Ex. 14,19 f. 15,22? 17,8 u. 11 18,1 8f. 25 19,3 22,5
Num. 10,36 16,34 20,14 u. 21 21,6 17 21 23ff. 31 25,1 u. 3
Jos. 3,17 6,25 8,14 f. 17 21 24 10,1 u. 10f. 15 11,5 24,9

בני ישראל: Ex. 1,12 3,9ff. 9,34 10,20 u. 23 12,31 35 42 13,18 f. 14,10 24,5 u. 11 32,20 33,5 u. 6
Num. 13,24 14,39 20,19 22,3 32,16
Jos. 4,4 u. 7f. 10,4 11 20f. 19,49 24,32.

JE

ישראל: Jos. 7,8 11 13 15f. 24
בני י״: Jos. 2,2 6,1 7,12 u. 23 9,26

Nimmt man hinzu, dass mehrere Abschnitte der jehowistischen Erzählung, die nach der gangbaren Quellenscheidung auf eine Quelle zurückgeführt werden (z. B. Ex. 9,1 ff. und 11,7 = J, Ex. 24,1 ff. 32,1—6 15 ff. = E) beide Namen verwenden, so

wird das Urteil nahe gelegt, dass Jahwist und Elohist im Gebrauch von ישראל und בני ישראל keinen Unterschied machten.

Dagegen scheint den älteren Teilen beider Quellen das einfache ישראל eigentümlich zu sein, wie auch in bestimmten Zusammensetzungen diesem Namen der Vorzug gegeben wird, vgl. Wendungen wie

זקני י״: Ex. 3,16 u. 18 J 12,21? 17,5 u. 6 E 18,12 E 24,1 u. 9 E — Num. 11,16 E 30 E 16,25 E — Jos. 7,6 JE 8,10 E.

שבטי י״: Ex. 24,4 E Jos. 3,12 E 24,1 E

שפטי י״: Num. 25,5 E,

wogegen Ausdrücke wie

זקני בני י״: Ex. 4,29 J

שבטי בני י״: Jos. 4,5 u. 8 E

עם בני י״: Ex. 1,9 J — sehr selten sind.

Diese Beobachtung zusammen mit der Tatsache, dass die ältere geschichtliche Prosa der Bücher Jud., Sam. und Reg. fast ausschliesslich die singularische Form ישראל kennt, legt die Vermutung nahe, diese Namensform sei wie die syntaktisch identischen הכנעני, מואב, אדום, עמלק, מדין, מצרים u. a. älter und ursprünglicher als die auf der genealogischen Sage beruhenden Zusammensetzungen בני ישראל, בית ישראל u. ä. (s. u.). Jedenfalls ist das auch von Holzinger (Hex. S. 107 f.) aufgenommene Urteil, J gebrauche stets das einfache ישראל, E aber בני י״ nach dem Gesagten stark einzuschränken, wenn nicht ganz und gar zu korrigiren. Beide Quellen haben beide Namensformen, wie auch die jehowistisch-deuteronomistische Redaktion bald ישראל, bald בני י״ schreibt.

3) איש ישראל: Num. 25, 8 u. 14 P — Deut. 27, 14 29,9 — Jos. 9,6 u. 7 J 10,24 E — Jud. 7,8 14 u. 23 8,22 9,55 20,11 u. 17 20 22 33 36 38 u. 39 41 u. 42 48 21,1 — 1. Sam. 4,2 (Lxx) 13,6 14,22 u. 24

17,2 u. 19 24,25 — 2. Sam. 15,13 16,15 18 21 17,14 24 19,42—44 20,2 23,9 — 1. Reg. 8,2 — 1. Chron. 10,1 u. 7 16,3 2. Chron. 5,3

und

4) אנשי ישראל: 1. Sam. 7,11 8,22 11,15 17,52 31,1 u. 7 — 2. Sam. 2,17 15,6, vgl. I S. 94 Nr. 2 u. 3.

Der Ausdruck איש י״, ist, wie איש יהודה, in der Prosa, und zwar der ältesten wie der jüngsten, nicht gerade häufig, aber doch in Gebrauch. Mit Vorliebe verwendet ersteren das Richterbuch, beide die in 2. Sam. 9—20 vorliegende judaeische Quelle; sie gehören also der besten Prosa an, vgl. auch איש גד auf der Mesastele Zl. 10.

Die Bedeutung ist verschieden. Bald wird der Name individuell, bald kollektivisch gefasst und zwar teils zur Bezeichnung des ganzen Volkes, teils mit Bezug auf einzelne Teile desselben, besonders Israel im Unterschied von Juda. Aber auch im engeren Sinne, für waffenfähige Mannschaft, Kriegsheer, findet sich איש י״. 1. Chron. 16,3 ist der ursprüngliche Sinn so völlig verblasst, dass der Ausdruck Männer und Weiber einschliesst.

Es mag zufällig sein, dass sich איש י״ nirgends in der profetischen Sprache findet, doch darf aus dem Gebrauch von איש יהודה (s. I S. 94 f.) geschlossen werden, dass diese Zusammensetzung der eigentlichen poetischen Sprache fremd sind.

Ein eigentlicher Volksname ist also איש י״ ebensowenig wie das noch seltenere, aber gleichfalls der guten Prosa angehörige אנשי י״, das auch kollektiv und individuell gebraucht wird, meist in Bezug auf die israelitische Mannschaft in Waffen.[3])

---

[3]) Dieser Gebrauch von איש zur Bildung des nomen gentile oder nationale ist nicht sehr häufig, vgl. ausser איש ישראל und א״ יהודה (s. I S. 94): איש אפרים: Jud. 7,24 8,1 12,1 — איש יששכר: Jud. 10,1. — איש לוי: Jud. 19,1 — איש בנימן: Jud. 20,41 1. Sam. 4,12 9,1 (איש־ימיני) 2. Sam. 20, 1 (desgl.), Esth. 2,5 (desgl.)

5) בית ישראל: Ex. 16,31 P 40,38 P — Lev. 10,6 P 17,3 8 10 H 22,18 H — Num. 20,29 P — Jos. 21,43 R[d] — 1. Sam. 7,2 u. 3 — 2. Sam. 1,12 6,5 u. 15 12,8 (Haus Israel und Juda) 16,3 — 1. Reg. 12,21 20,31 — Ruth 4,11.

6) זרע ישראל: 2. Reg. 17,20 — Neeh. 9,2.

7) עם ישראל: Ezr. 2,2 — Neeh. 7,7.

In den hexateuchischen Quellen findet sich die erste dieser drei seltenen Wendungen nur bei H, und zwar in der charakteristischen Formel איש איש מבית י״, und bei P und R[d] (einmal) in der Formel כל־מבית י״, also nur in späteren Schichten. Lxx haben freilich Ex. 16,31, Lev. 17 und 22,18 מִבְּנֵי י״ gelesen, wie die Mass. in Lev. 17,13 und 20,2, sodass vielleicht für H letzteres als ursprünglicher Wortlaut der einleitenden Formel angesehen werden darf. Aber auch innerhalb P dürfte בית י״ nicht originaler Text sein, denn die genannten vier Stellen lassen sich unschwer als redaktionelle Zusätze erweisen.

Für die historische Prosa gilt, was I S. 94f. von בית יהודה gesagt worden ist. Der Ausdruck ist selten, aber in der guten Prosa gebräuchlich. Doch scheint sich der Gebrauch auf Bezeichnung für Nordisrael zu beschränken (vgl. aber 2. Sam. 6,5 und 15), sodass wol erst die spätere Sprache das ganze (ideale) Israel mit בית י״ bezeichnet hat. Diese Entwicklung des Namens würde dieselbe sein, die sich in der profetisch-poetischen Literatur nachweisen lässt.

Die Volksnamen עם ישראל und זרע י״ gehören der nachexilischen Zeit an und sind ganz singulär. In זרע י״ tritt die Beziehung auf den Patriarchen, also die heilsgeschichtliche Bedeutung des Namens in den Vordergrund.

8) עדת ישראל: Ex. 12,3 19 47 P — Lev. 4,13 P[x] — Num. 16,9 R[p] 32,4 P — Jos. 22,18 u. 20 P[x] — 1. Reg. 8,5 R — (2. Chron. 5,6)

9) קהל ישראל: Lev. 16,17 P — Dt. 31,30 R^d — Jos. 8, 35 R^d — 1. Reg. 8, 14 22 55 R^d 12, 3 R^d? (1. Chron. 13, 2 2. Chron. 6,3 12 u. 13 24,6)

10) קהל עדת ישראל: Ex. 12,6 P

11) עדת בני ישראל: Ex. 16,1 2 9 10 P — 17,1 P — 35,1 4 20 P — Lev. 16,5 u. 19,2 P — Num. 1,2 u. 53 8,9 u. 20 13,26 14,7 15,25 u. 26 17,6 19,9 25,6 26, 2 27, 20 31, 12 P — Jos. 18,1 P u. 22,12 P^x

12) קהל עדת בני ישראל: Num. 14,5 P^x

Wie der Augenschein lehrt, gehören die mit עדה und קהל gebildeten Volksnamen zum sprachlichen Sondergut von P und R^d und sind kultisch-kirchliche Ausdrücke: eine עדה oder קהל (vgl. auch קהלה I S. 80) ist Israel, insofern es Kultusgemeinschaft, Theokratie ist. Dabei ist zu bemerken, dass in den erzählenden Teilen mit Vorliebe עדת בני י״ gebraucht wird.

Zum näheren Verständnis dieser mit עדה und קהל gebildeten Volksnamen sei folgendes angeschlossen:

a) עדה findet sich in der älteren Literatur bekanntlich nur Jud. 14,8 in der Zusammensetzung עדת דברים (Bienenschwarm), vielleicht auch noch 1. Reg. 12,20 in der Bedeutung: Volksversammlung, Reichstag.

Wo uns das Wort sonst begegnet, befinden wir uns in nachexilischer Zeit, und zwar ist hier der Gebrauch der Wörter als terminus technicus für die heilige Gemeinde so überwiegend, dass das Wort schlechtweg als Charakteristikum der späteren Sprache angesehen werden darf. Es findet sich im Hexateuch im Ganzen 119mal in der oben angegebenen Bedeutung, und zwar stets bei P und der von P beeinflussten Literatur, nie bei JE oder im ursprünglichen D, auch nicht Num. 14,2 16,26 32,2 Jos. 9,27; ausserhalb der hexateuchischen Priesterschrift dagegen verhältnismässig selten, nämlich in dem Midrasch Jud. 20f. (20,1 21,10 13 u. 16), in

der Glosse 1. Reg. 8,5 (עדת ישׂראל), in dem nachexilischen Stück Jer. 30,20 (vgl. 30,18 אהלי יעקב),[4]) zehnmal in den Psalmen (עדה = fromme jüdische Gemeinde: 1,5 74,2 und 111,1; עדה = Gemeinde der Gottlosen als ideelles Gegenbild zur Gemeinde der Frommen: 22,17 68,31 und 86,14; עדה = die zum Gerichte im Rechtsstreit wider Israel versammelten Heiden: 7,8 u. ähnlich 82,1 [עדת־אל = Fürstenversammlung!], und endlich עדה = Rotte Korachs, vgl. Num. 16: 106,17 u. 18; ferner Prov. 5,14 (בתוך קהל ועדה), und Job 15,34 (עדת חנף) u. 16,7 (עדתי = Familie und Freundschaft[5]).

War das Wort schon der älteren Sprache in der besonderen Bedeutung „Volksversammlung" geläufig, was freilich auf Grund von 1. Reg. 12,20 nur mit grösster Vorsicht behauptet werden darf, so fände der ständige Gebrauch des Wortes bei P zur Bezeichnung der Gemeinde Israel genügende Erklärung. Aber mit Sicherheit lässt sich nur das sagen, dass P diesen Ausdruck geprägt und dass die spätere Literatur ihn im engsten Anschluss an P sich angeeignet hat. Denn überall, wo er sonst erscheint, wird entweder geradezu auf P als Quelle zurückgegriffen oder der Ausdruck so gewandelt, dass er nur von der besonderen kultischen Bedeutung aus Sinn gewinnt.

b) Viel reicher gestaltet sich die Geschichte des Wortes קהל[6]), das zwar auch von P und seinem Kreise in der Bedeutung „heilige Gemeinde = Israel" bevorzugt wird (ausser an den oben genannten Stellen noch Ex. 16,3 Lev. 4, 13 14 21 16,33 Num. 10,7 15,15 16,3 (ק׳ יהוה) 17,12 19,20 20,4(?) 6[7])

---

[4]) Jer. 6, 18 (ודעי עדה את־אשר־בם) u. Hos. 7,12 (איסירם כשׁמע לעדתם) ist der Text völlig verderbt.

[5]) Duhm vermutet dagegen (הֲשִׁמֹּנִי) כָּל־רָעָתִי als ursprünglichen Text, was sehr viel für sich hat. עדה in der obigen Bedeutung ist mehr als unwahrscheinlich.

[6]) Vgl. Holzinger, ZatW 1889 S. 105 f.

[7]) Für P oder wenigstens einen P nahe stehenden Redaktor spricht in Num. 20,4 gerade die Verbindung ק׳ יהוה.

10 u. 12 Jud. 20,2 u. 4 21,5 u. 8), aber nicht charakteristisch für den Sprachgebrauch dieser Quelle genannt werden kann. Denn auch D und R^d ist es in diesem besonderen politisch-kultischen Sinne geläufig, vgl. zu obigen Stellen noch Dt. 5,19 9,10 10,4 18,16 und Dt. 23,2—4 u. 9 (ק" יהוה wie Num. 16,3 und 20,4).

In engster Anlehnung an diesen, von P^1 wol schon übernommenen Sprachgebrauch bezeichnen der Chronist und seine Quellen das Volk mit Vorliebe als קהל und zwar entweder ohne Zusatz oder als ק" הגולה, ק" אלהים, ק" יהוה, ק" יהודה, ק" ישראל, im ganzen 37mal.[8])

Diese besondere theokratische Bedeutung hat קהל natürlich auch Num. 16,33 (der Schluss nach P, vgl. 16,3), 1. Sam. 17,47 (sicher nachdeuteronomisch), 1. Reg. 8,65, Joel 2,16 (קהל = עם!) und Mich. 2,5 (ק" יהוה), während es in den Psalmen meist für die gottesdienstliche Versammlung schlechthin gebraucht wird, ψ 22,26 35,18 40,10 u. 11 107,32. Doch findet es sich auch in der mehr politischen Bedeutung, also im Sinne von Israel, 22,23 und 149,1 vgl. Thren. 1,10 Prov. 5,14 (עדה und קהל) und wol auch 26,26. Das Gegenbild dieser wahren קהל ist die ק" מרעים ψ 26,5.[9])

Wo das Wort sonst begegnet, bedeutet es ganz einfach: Haufen, Menge, Schwarm, Schaar, wobei aus dem Zusammenhange sich ergeben muss, ob damit der Begriff des Zufälligen, Ungeordneten, oder des politisch resp. militärisch Geregelten und Bezweckten zu verbinden ist. Zu letzterer Bedeutung (קהל = organisirte Gemeinschaft) vgl. Gen. 49,6 (קהל = סוד, beratende Volksversammlung), die früheste Spur des in der älteren Sprache nicht gerade häufigen Wortes[10]),

---

[8]) Die קהלה Nech. 5,7 ist eine Versammlung nur der Volkshäupter, vgl. aber auch Ezr. 10,1, wo קהל in ähnlichem Sinne gebraucht ist.

[9]) Die קהל קדשים ψ 89,6 sind die Engel, nicht die irdische Gemeinde.

Num. 22,4 E (הקהל = Israel) Jer. 26,17 (ק״ העם), Ez. 16,40 23,46f. 27,27 u. 34 Ez. 17,17 (קהל und חיל) 23,24 32,22 u. 23 38,4 7 13 15 (קהל und חיל) — zu ersterer (קהל = Menge, Masse) Gen. 28,3 P (ק״ עמים) 35,11 P (ק״ גוים) und 48,4 P (ק״ עמים), Jer. 31,8 44,15 50,9 (ק״ גוים גדלים), Ez. 26,7 (ק״ ועם רב) 32,3 (ק״ עמים), Prov. 21,16 (ק״ רפאים).[11]) Hatte das Wort schon in der älteren Sprache neben der allgemeinen Bedeutung die besondere „politisch oder kriegerisch organisirte Volksgemeinschaft“, so erklärt sich die Entstehung des vielleicht unter dem Einfluss deuteronomischer Gedanken geprägten und je später je mehr zur Herrschaft kommenden prägnanten Sinnes: theokratische Gemeinde leicht. Doch ist zu beachten, dass gerade Ezechiel, der das Wort gern gebraucht, diese Bedeutung nicht kennt. Sie ist jedenfalls wie die von עדת ישראל erst im Kreise von P zur Geltung gekommen und dann besonders vom Chronisten aufgenommen worden. Für die kritische Beurteilung der Gesetze Dt. 23,2 ff. u. 9 ist dieses Resultat von wesentlicher Bedeutung.

B) In der profetischen und poetischen Literatur.

1) ישראל: Jes. 1,3 (Israel — mein Volk) 8,18 9,7 (Jaqob—Israel) 9,11 u. 13 30,29 (צור י״ = Jahwe) [4,2 10,17 (אור י״ = Jahwe) 10,20 (Israel—Haus Jaqobs) 10,22 11,12 (Israel und Juda) 14,1 (Jaqob—Israel) 19,24 25 (נַחֲלָתִי י״) 27, 6 (Jaqob — Israel).]

---

[10]) Vgl. קהלת יעקב (nicht קהלת יהוה!) Dt. 33,4, falls der Text in Ordnung ist (I S. 80).

[11]) Job 30,28 קמתי בקהל אושע giebt keinen Sinn und wird durch das folgende zum Überfluss als verderbt erwiesen: Hiob lebt eben nicht unter der קהל, vgl. 30, 10. Ob mit Duhm בקהל שועל zu emendiren ist?

Häufiger bei Deuterojesaja und zwar meist in dem Parallelismus Jaqob—Israel, vgl. 40,27 41,14 42,24 43,1 22 28 44,1 21 23 48,12 49,5 u. 6; ferner 41,8 (Israel—Jaqob) 46,13 (Zion—Israel) 43,15 (בּוֹרֵא י״ = Jahwe) 44,5 45,1 49,3. — Jes. 56,8.

Jer. 2,3 14 31 3,6 8 11 12 23 4,1 6,9 7,12 [10,16] 12,14 14,8 [17,13] 18,13 (בתולת י״ = Juda)[12]) 23,6 (Juda—Israel) 13 29,23 31,4 (בתולת י״ = das exilirte Nordisrael) [30,3 und 4 (Juda u. Israel) 30,10 (Jaqob—Israel vgl. 46,27) 31,1 (מִשְׁפְּחוֹת י״) 31,7 (Jaqob—Israel) 31,9 (Israel—Efrajim) 31,10 u. 21 32,20 u. 21 33,7 48,27 49,1 u. 2 50,17 19 20 (Israel—Juda) 51,5 u. 49]. —

Ez. 12,23 13,4 14,7 18,3 20,5 37,28 39,7 u. 11 44,10 28 45,8f. 16.

Häufiger in Zusammensetzungen:

עַמִּי י״ 14,9 25,14 36,8 u. 12 38,14 u. 16 39,7.
שבטי י״ 37,19 47,13 21 f. 48,19 29 31
זקני י״ 14,1 20,1 u. 3
מִשְׁפְּחוֹת י״ 45,15
רעי י״ 34,2
נביאי י״ 13,2 u. 16 38,17
נשׂיא י״ oder נשׂיאי י״ 19,1 21,17 30 22,6 45,9
שארית י״ 9,8 11,13 — עָרֵי י״ 39,9

und in geographischen Bezeichnungen wie אדמת י״ 7,2 11,17 12,19 u. 22 13,9 18,2 20,38

---

12) Diese eigentümliche Personifikation Israels als einer בתולה אשׁר לא ידעה אישׁ (vgl. die ἀδάματος θεα bei Homer und den griech. Tragikern) findet sich nur bei Amos (5,2) und häufiger bei Jeremja (ausser hier noch 31,4 und 21, vgl. 14,17 בתולת בת־עמי). Ähnliche Bildungen sind בתולת בת־ציון (Thren. 2,13 Jes. 37,22 = 2. Reg. 19,21), בתולת בת־בבל (Jes. 47,1), בתולת בת־צידון (Jes. 23, 12 und בתולת בת־מצרים (Jer. 36,11).

u. 42 21,7 u. 8 25,3 (מִקְדָּשַׁי — Land Israel — Haus Juda) 33,24 36,6 38,18 u. 19 — אֶרֶץ י״ 27, 17 (Juda und das Land Israel) 40,2 47,18 — הָרֵי י״ 6,2 u. 3 19,9 33,28 34,13 f. 35,12 36,1 4 8 37,22 38,8 39,2 4 17 — מְרוֹם י״ (הר(י 17,23 20,40 34,14 — גבול י״ 11,10 u. 11.

Hos. 1,5 (קשת י״) 4,[15]16 5,3 (Efrajim — Israel) 5,5[13]) 5,9 (Efrajim — שבטי י׳) 6,10 (Efrajim — Israel) 7,1 u. 10 8,(2?) 3 6 u. 8 [14] 9,1 7 10 10,1 u. 6 (Efrajim — Israel) 8 9 15 11,1 u. 8 (Efrajim — Israel) 13,9 14,2 u. 6.

Am. 2,6 3,14 4,12 5,2 (בתולת י״) 7,8 (עַמִּי י״) 9 (Jischaq — Israel) 11 15 (עַמִּי י״) 16 (בית־יִשְׂחק – יִשְׂראל) 17 8,2 (עַמִּי י״) 9,7 u. 14.

Mich. 1,13 (בת־ציון — Israel) 14 f. [2,12 (Jaqob — Rest Israels] 3,8 (Jaqob — Israel) 4,14 [5,1 6,2 (ישׂראל — עַמּוֹ)]

[Nach. 2,3 (Jaqob — Israel)]

Zeph. 3,13 [3,14 (בת־ציון – ישׂראל – בת־ירושלם) 3,15 (מֶלֶךְ י״ = Jahwe)]

[Zach. 2,2][14])

Zach. 9,1 (Gegensatz: אדם = Heiden und שבטי י״, vgl. Jer. 32,20) 11,14 (Juda u. Israel?)[15]) [12,1]

Mal. 1,5 [2,11: Glosse zu Juda und Jerusalem] 3,22

---

[13]) Der Text von 5,5b ist in Unordnung, ישׂראל und אפרים können nicht zusammen Subjekt zum Verbum כשל sein. Vielleicht standen Israel und Efrajim auch hier in Parallele; so Nowack.

[14]) את־ישׂראל ist Glosse.

[15]) Den Anstoss, der in der Erwähnung Israels und einer bestehenden Verbrüderung zwischen Juda u. Israel in diesem eschatalogischem Gemälde aus dem 3. oder 2. Jhdt. liegt, hat noch keine exegetische Kunst aus der Welt geschafft, auch Bredenkamps Deutung nicht, der ich mich in meinen „Untersuchungen“ (Diss. Halle 1892) angeschlossen hatte. Es wird das beste sein, mit Wellh. u. Nowack für Israel ירושלם (so 2 Handschriften wahrscheinlich Lucianischer Rezension) zu setzen.

Joel 2,27 (Israel = Gemeinde Jahwes) 4, 2 (עַמִּי וְנַחֲלָתִי י״)

Gen. 49,7 (Jaqob—Israel) u. 24[16])
Num. 23,7 10 21 23 24,5 17 f. (Jaqob—Israel)
Deut. 33,[5] 10 (Jaqob — Israel) 21 [28 (Israel—Jaqob) 29?]
Jud. 5,2 7—9 11
2. Sam. 1,19 24 [23,1 (Jaqob—Israel)]
(1. Chron. 16,17 = ψ 105,10 Jaqob—Israel)
ψψ 14,7 = 53,7 (Jaqob — Israel) 22,4 (ישׁב תהלות י״ = Jahwe) 25,22 50,7 68,35f. 73,1 76,2 (Juda — Israel — Salem — Zion) 78,5 (Jaqob — Israel) 78,21 (Jaqob—Israel) 78,31 55 59 78,71 (Jaqob—Israel) 80,2 (Israel — Josef) 81,5 (Israel — Jaqob — Josef) 81,9 12 14 83,5 105,10 (Jaqob Israel) 114,1 u. 2 (Israel — Haus Jaqobs — Juda—Israel) 115,9 u. 118,2[17]) (ישׂראל—בית־אַהֲרֹן—יִרְאֵי ה״) 121,4 122,4 124,1 125,5 128,6 129,1 130,7 u. 8 131,3 135,4 (Jaqob—Israel) 135,12 136,11 14 22 147,2 (Jerusalem—Israel) 147,19 (Jaqob—Israel) 149,2 (בְּנֵי צִיּוֹן — ישׂראל).
Thren. 2,1 (בת־ציון — Israel) 2,3 (Israel—Jaqob) 2,5 (Israel—בת־יהודה).
Cant. 3,7.

Desgleichen wird in der Näherbestimmung Jahwes als des Gottes des Volkes stets der blosse Name Jisrael gebraucht:
אלהי ישׂראל (יהוה אלהי צבאות): Jes. 17,6 [21,10 u. 17 24,15 29,23].
Jes. 41,17 45,3 u. 15 48,1 u. 2 52,12
Jer. 7,3 u. 21 9,14 11,3 13,12 16,9 19,[3]15 21,4 23,2 24,5 25,15[27] 27,4 19 21 28,2 u. 14 29,4

[16]) vgl. I S. 79 Anm. 5.

[17]) Lxx (und Syr.) beidemale בית ישׂראל.

8 21 25 [30,2 31,23] 32,14 15 36 33,4 34,2 u. 13
35,13 17—19 37,7 38,17 39,16 42,9 15 18 43,10
44,2 7 11 25 45,2 [46,25 48,1 50,18 51,33]

Ez. 8,4 9,3 10,19 u. 20 11,22 43,2 44,2

[Zeph. 2,9] — Mal. 2,16.

Jud. 5,3 u. 5 — [2. Sam. 23,3] — ψ 59,6 (lies יהוה צבאות אלהי י״) 68,9 69,7 [41,14 72,18 106,48]

אֵל ישׂראל: ψ 68,36

אֲבִיר ישׂראל: Jes. 1,24

קְדוֹשׁ ישׂראל: Jes. 1,4 5,19 u. 24 [10,20 12,6 17,7 29,19] 30,11 f. 15 31,1 (37,23 = 2. Reg. 19,22)

Jes. 41,14 16 20 43,3 u. 14 45,11 47,4 [48,17] 49,7 54,5 55,5 — Jes. 69,9 u. 14

[Jer. 50,29 51,3]

ψ 71,22 78,41 89,19.

2) בית ישׂראל: Jes. 5,7 (Haus Israels — איש יהודה) 8,14 (שני בָתֵּי י״ = Israel und Juda)[18]) [14,2]

Jes. 46,3 (Haus Jaqobs — שארית בית ישׂראל) Jes. 63,7

Jer. 2,4 (Haus Jaqobs — Haus Israels) 2,26 3,[18] 20 5,11 u. 15 [9,25 10,1] 11,10 (Haus Israels und Haus Judas = Nord- und Südreich) u. 17 13,11 18,6 31,27 31 33 [33,14 u. 17 48,13]

Ez. 2,3 3,1 4 f. 7 4,3 ff. 5,4 6,11 8,6 10 ff. 9,9 11,5 u. 15 12,6 9 10(?) 24 27 13,5 u. 9 14,4—7 11 17,2 18,6 15 25 29—31 20,13 27 30 f. 39 f. 44 22,18 24,21 28,24 f. 29,6 16 21 33,7 10 f. 20 34,30 35,13 (נחלת בית י״ = Land Israel) 36,10 17 21—22

---

[18]) Man pflegt hierbei auf Am. 6,11 הבית הגדול u. הבית הקטן hinzuweisen, aber im Zusammenhang von Am. 6 weist trotz 6,1 השאננים בציון nichts auf diese Ausdeutung hin. Der Profet hat es lediglich mit dem Nordreiche zu tun

32 37 37,11 u. 16 39,12 22 23 [25 (Jaqob — Haus Israels)] 39,29 40,4 43,7 u. 10 44,6 12 22 45,6 8 17.

Hos. 1,4 u. 6 5,1 10,15[19]) 12,1 (Efrajim — בית י״)

Am. 5,1 u. 3f. 25 6,1 u. 14 [9,9]

Mich. 1,5 (Jaqob — בית י״)[20]), ebenso 3,1 u. 9

[Zach. 8,13 (בית י״ — בית יהודה), falsches Explizitum zu הייתם]

ψ 98,3 115,12 u. 135,19

(בית י״ — בית אהרון — (בית לוי) — יראי ה״)

3) בני ישראל: Jes. [17,3 u. 9 27,12 31,6][21]) — Jes. 66,20

Jer. 3,21 16,14 u. 15 = 23,7 32,30 u. 32 (בני י״ u. בני יהודה) [50,4 u. 33]

Ez. 4,13 6,5 35,5 37,16 u. 21 43,7 44,9 u. 15 47,22 48,11.

Hos. [2,1 u. 2 (בני י״ — בני יהודה)] 3,1 u. 4[5] 4,1

Am. 2,11 3,1 u. 12 4,5 9,7

[Mich. 5,2] — Obd. 20(?) — Joel 4, 16 (בני ישראל — עַמּוֹ)

Dt. 32,8 (nach der Zahl der בני י״)

ψ 103,7 (Mose — בְנֵי י״) 148,14

---

[19]) Lies mit Lxx כָּכָה אֶעֱשֶׂה לכם בית־ישראל.

[20]) Nach der Mass. stehen hier einerseits Jaqob und Haus Israel andererseits Jaqob u. Haus Juda (l. חטאת בית יהודה) in Parallele. Will man 1,5b als ursprünglich festhalten, so muss für בית ישראל gelesen werden: בית יהודה (so Nowack); oder aber man behält den mass. Text bei und streicht 5,5b als Explizitum zu 5,5a (so Wellhausen). Da 1,2 ff. nur Einleitung zu der ausschliesslich an Juda gerichteten Strafpredigt des Profeten ist, wird letzteres vorzuziehen sein.

[21]) Jes. 17,3 כִּכְבוֹד בני־י״ יהיו ist schwerlich ursprünglicher Text, was auch Duhm zugiebt, und darf mit demselben Recht als Glosse ausgeschieden werden wie 17,9 und 31,6.

4) זֶרַע ישׂראל: Jes. 45,25[22]) — [Jer. 31,36 u. 37]
ψ 22,24 (יִרְאֵי ה״ — ז״ יעקב — ז״ ישׂראל)

5) זֶרַע בֵּית ישׂראל: Jer. 23,8[23])

Fassen wir das Ergebnis dieser Statistik zusammen:

Es ist wol nicht zufällig, dass der Volksname Israel in zwei der ältesten uns erhaltenen Dichtungen des A. T., im Deboraliede und 2. Sam. 1, noch nicht in Parallele mit Jaqob erscheint. Offenbar ist er die ältere und die ursprüngliche Bezeichnung der durch Mose geeinten Stämme. Erst in der Poesie des 9. Jhdt. (Jaqobsegen[24]), Bileamsprüche, Mosesegen), taucht daneben als Synonymum Jaqob auf. Beide Namen aber sind Bezeichnungen des ganzen Volkes, denn diese Dichtungen setzen das Königtum, und zwar das des Nord- und Südreiches, voraus.

Unter den älteren Profeten zeigt Hosea einen besonders deutlich ausgeprägten Sprachgebrauch: für ihn ist בית י״, ישׂראל und das ihm (und Amos) geläufige בְּנֵי י״ stets gleich Nordreich, also Israel im engeren Sinne. Das geht soweit, dass er sogar den Ausdruck שִׁבְטֵי י״ auf das efrajimitische Königtum beschränkt, 5,9. Bei Amos dagegen bezeichnet Israel zwar auch meistenteils das Nordreich allein, aber der Name ist ihm doch

---

[22]) Warum übersetzt Duhm wol dem Text zum Trotz „Same Jaqobs“?

[23]) Im Paralleltext 16,15 allerdings nur בני י״ wie in der sprüchwörtlichen Schwurformel 16,14 = 23,7. Cornill (sacr. books II) will dafür זרע י״ lesen, begründet aber diesen Mischtext nicht. Lxx las 16,14 f. בית י״ — בני י״, in dem Nachtrag zu cap. 23 aber כל־זרע י״ — בית י״. Welches ist nun der Originaltext? Jedenfalls nicht Jer. 23,8 nach der Massora, denn diese individualisirende Bezeichnung des Volkes erhält durch Ez. 44,22 eine Bedeutung, die ihren Gebrauch in Jer. 23 völlig ausschliesst. Das natürlichste ist doch wol, dass in beiden Schwurformel von den בני י״ die Rede war.

[24]) Damit soll nicht gesagt sein, dass Gen. 49,2—27 einheitlich und also in allen Teilen dem 9. Jhdt. angehört. Vielmehr ist in diesen „Segen“ Altes und Neues zusammengearbeitet worden.

zugleich Name des ganzen, Israel und *Juda* einschliessenden Volkes. Natürlich wird auch dem jüngeren Hosea dieser Sprachgebrauch geläufig gewesen sein, nur lässt er sich aus dem uns überkommenen Buche des Profeten nicht erweisen.

Erst bei *Jesaja* lässt sich der Ausdruck Israel im *Sinne von Juda und als Synonymum* dazu nachweisen, *allerdings nur vereinzelt*, wie überhaupt der Gebrauch der Volksnamen Israel und Jaqob bei diesem Profeten merkwürdig beschränkt ist, am häufigsten noch in den Gottesnamen (קדוש י״ und אביר י״). Daneben erscheint Israel als Name für das Nordreich und für das gesamte Volk.

Deutlicher tritt die Bezeichnung Judas als Israel erst bei Jesajas jüngerem Zeitgenossen *Micha* hervor, bei dem sich auch schon die Gleichsetzung von Israel und בת־ציון = Jerusalem findet. Freilich braucht auch er den Namen Israel zugleich im Sinne von Nordreich, aber der sprachliche Fortschritt ist unverkennbar: Israel (und Jaqob, und zwar beide Namen im Parallelismus zusammen genannt) fängt an, sich auf Juda zu beschränken. Das ist bei Jesaja trotz 2,6 und 8,17 noch nicht der Fall.

Auch *Jeremja* und *Ezechiel* kennen den doppelten Gebrauch des Namens Israel für Nordreich und Südreich, aber bei ersterem überwiegt doch für den noch bestehenden Teil des Volkes bereits bei weitem der Name Juda, während Ezechiel für den Namen Israel Vorliebe zeigt und ihn nicht nur den einzelnen politischen Teilen des Volkes, gleichviel ob sie noch im Lande oder in der Verbannung sind, beilegt, sondern auch dem ganzen Volk nach seiner Vergangenheit oder seiner heilsgeschichtlichen Zukunft. In letzterer Bedeutung spricht auch Jeremja vom בית י״, 31,33. Eigentümlich ist bei ihm übrigens die Erscheinung, dass mit dem an und für sich schon seltenen Ausdruck בְּנֵי י״ immer nur die exilirten Nordisraeliten belegt werden, während Juda als יִשְׂרָאֵל oder בית י״ bezeichnet wird. Wenn endlich *Zefanja* (3,13) das durch

göttliches Gericht geläuterte Juda und Jerusalem kurzweg „Rest Israels“ nennt, so kann das so verstanden werden, als brauche der Profet diesen Namen zur Bezeichnung des Gesamtvolkes Israel und Juda, aber es liegt näher, auch hier Israel im engsten Sinne, d. h. als Bezeichnung Judas zu fassen.

In der exilischen und nachexilischen Profetie und Dichtung ist Israel, soweit es sich nicht um Reflexionen auf die alte Geschichte des Volkes handelt (so häufiger in den Psalmen) Bezeichnung für die jüdische Gemeinde oder für das ideale Volk der messianischen Zeit. Schon bei Deuterojesaja und in den Klageliedern stehen daher Israel und Zion auf einer Stufe, wie später in den Psalmen Jerusalem und Israel oder die בני ציון und Israel oder gar die Proselyten, Leviten, Aharoniden und das „Haus Israels“. Aber der Blick auf die vergangene und nun neu zu erhoffende Grösse des Volkes geht dabei nicht verloren: der Name Israel bleibt, wie besonders die vielen Produkte der reproduzirenden Profetie mit ihrem an Deuterojesaja (Jaqob-Israel!) sich anschliessenden Sprachgebrauch zeigen, auch für die Zukunft. Aus Zion und Juda geht das neue Volk, das בית ישראל der messianischen Endzeit hervor.

Was im besonderen die verschiedenen Namensformen betrifft, so überwiegt auch hier wie bei den Namen Jaqob und Juda der einfache Ausdruck bei weitem. Es scheint, als wenn בית ישראל und בני י״ in der Poesie ebenso wenig gebräuchlich waren wie die betreffenden Zusammensetzungen mit Jaqob und Juda. Zwar lassen sich beide Benennungen auch in der älteren Profetie belegen, aber doch nur hier und da, am meisten noch bei Amos, der überhaupt auf diesem Gebiete über die reichste Synonymik verfügt.[25]) Die Sprache der Lyrik meidet beide Ausdrücke ebenso sehr wie der prosaische Ezechiel sie bevorzugt, besonders בית י״ (77mal!). Bei Jeremja findet sich das ein-

[25]) יעקב und בית י״ — יוסף und בית י״ — ישראל, בית י״ und בני י״, ישחק und בית י״, wol auch יהודה und שמרון, doch s. I S. 93 und u. S. 75.

fache יִשְׂרָאֵל u. בית י״ etwa gleichmässig vertreten, bei Jesaja nur בית י״. Immerhin scheint בית ישׂראל dem poetischen Empfinden noch angemessener zu sein als בני י״, wenigstens vom Standpunkt der profetischen Diktion aus, denn die oben angeführten Psalmenstellen sind trotz des Rhythmus platte Prosa, keine Lyrik.

Die Wendung זרע י״ (und זרע בית י״) endlich gehört wie זרע יעקב (vgl. I S. 80) der späteren Sprache an und ist singulär. In ihr tritt die Beziehung auf den Erzvater Jaqob-Israel wieder deutlich zu Tage; der Name hat also im besonderen Sinne heilsgeschichtliche Bedeutung.

II. Jeschurun.

Der Name kommt nur viermal im A. T. vor, und nur in der Poesie: Dt. 32,15 im „Liede Moses“ *(Jeschurun wurde fett und schlug aus)* [1]), Dt. 33,5 u. 26 im sog. „Segen Moses“ [2]) und bei Deuterojesaja 44,2 *(fürchte dich nicht, mein Knecht Jaqob und Jeschurun, den ich erwählte).*

---

[1]) Die von Sam. und Lxx gebotene Glosse (ויאכל יעקב וישׂבע) ist möglicherweise eine Variante zu der Lesart der Massora in 32,15.

[2]) Die die eigentlichen „Segenssprüche“ 33,6—25 umrahmenden Teile 2—5 und 26—29 sind Reste eines Psalms, der im Stile von Reimchroniken wie Dt. 33, ψ 78, 105, 106 u. a m. (vgl. auch das Gebet Neeh. 9,6ff.) die Geschichte des Volkes Jahwes als Heilsgeschichte besang. Im Unterschied von Dt. 32 wird er mit der neuen Erlösung aus dem Exil seinen geschichtlichen Rück- und Überblick geschlossen haben. Darum dort nur der messianische Ausblick 32,43, hier aber der Jubel über den Anbruch des Heils 33,26ff. Leider ist der Text der erhaltenen Bruchstücke, deren Sprache sich wie die der anderen Reste dieser retrospektiven Lyrik durch Archaismen und seltene Bildungen auszeichnet, arg beschädigt. Trotzdem ist die Disposition noch deutlich zu erkennen: der Psalm begann in Nachahmung von Jud. 5,4 mit der Schilderung des Aufbruches Jahwes vom Sinai seinem Volke zu Hülfe (33,2 u. 3) und erzählte dann die Geschichte Israels vom Auszuge aus Egypten bis zur Erlösung aus dem Exil. Reste dieser Chronik sind erhalten in 33,4 (Gesetzgebung), 33,27b und 28 (Eroberung Kanaans) und 33,5 (Entstehung des Königtums). Die Abfassungszeit dieses Psalms ergiebt sich zur Genüge schon aus den beiden Ausdrücken ישרון u. קהלת יעקב.

Über die Abhängigkeit Deuterojesajas von den Dichtern der beiden in Deut. eingefügten Lieder oder dieser von jenem, also über die Frage, ob Dt. 32,2 ff. 26 ff. und Dt. 33 exilisch oder nachexilisch sind, lässt sich nichts unumstösslich Sicheres behaupten, doch ist Dt. 32 am besten aus der Zeit vor 538, Dt. 33,2 ff. 26 ff., wie oben gesagt wurde, aus nachexilischer Zeit zu verstehen, und es liegt am nächsten, mit Bacher (ZatW 1885 S. 161 ff.) und Duhm (vgl. Komm. zu Jes. S. 304) in dem Namen Jeschurun eine symbolische Neuschöpfung Deuterojesajas zusehen, einen Ehrennamen für das neue Israel, das mit dem alten, durch den Vater יעקב repräsentirten (43, 27 vgl. o. S. 3 ff.) nichts mehr gemein hat. Aus Jaqob dem Überlister ist Jeschurun der Fromme, Redliche geworden. Dass der Name sich nicht in der Sprache der überlieferten religiösen Lyrik belegen lässt, mag Zufall sein, kann aber auch darin seinen Grund haben, dass er sich eben seiner tendenziösen Entstehung wegen nicht einbürgerte. Das geschichtlich gewordene hätte dann auch in diesem Falle über die theologische Reflexion gesiegt.

Zur Wortbildung vgl. זבלון und ידתון.

Die in den primitiven politischen Verhältnissen des israelitischen Staatswesens begründete Erscheinung, dass der Name der Hauptstadt dem Lande beigelegt wird (vgl. Wellh. Gesch. S. 62 Anm.)[1]), verlangt endlich noch die Besprechung des Gebrauches der drei Namen שֹׁמְרוֹן — יְרוּשָׁלַם — צִיּוֹן: natürlich nur, soweit diese Übertragung des Namens zu konstatiren ist.

III. Samaria.

Häufiger findet sich שמרון im Sinne von Israel (Nordreich) nur bei Hosea, vgl. 7,1 (עֲוֹן אפרים — רָעוֹת ש״) 8,5 u. 6

[1]) Das umgekehrte lässt sich im A. T. nicht belegen.

(der „Stier Schomrons“ d. h. wol das Stierbild in Betel 10,5) 10,5 (lies שִׁבְנֵי שׁ״) u. 7 14,1.

Auch Am. 8,14 (אַשְׁמַת שׁ״ = der Stier von Betel?) ist hier zu nennen, freilich mit der Einschränkung, dass der mass. Text kritischen Bedenken unterliegt, vgl. Wellh. Kom. [2]S. 93 ff. Ob Jes. 8,4 u. 9,8 (Jer. 23,13) שֹׁמְרוֹן im Sinne von Israel steht, ist zweifelhaft[1]).

Jer. 31,5 dagegen können die הָרֵי שׁ״ nur im Sinne von Reich Israel verstanden werden, denn es handelt sich um die Rückkehr der Exulanten von 722. Stichhaltige Gründe gegen die jeremjanische Abfassung des Abschnittes 31,1—6 lassen sich nicht vorbringen. Mit Obd. 19 ist nichts anzufangen.

Zur Entstehung dieser selteneren Namensübertragung kann auf Ausdrücke wie Jes. 7,8 9,8 Mich. 1,(1)5 u. 6 Ez. 23,4 u. 33 hingewiesen werden: Samaria (u. Jerusalem) repräsentiren das Reich, dessen Metropole sie sind.

Im prosaischen Sprachgebrauch ist der Ausdruck ebenfalls selten. Er steht als einfaches שֹׁמְרוֹן 2. Reg. 17,24 u. 28, 23,18[2]) Neeh. 3,34, und in den Verbindungen אֶרֶץ שׁ״ 2. Reg. 18,34 = Jes. 36,19[3]) und עָרֵי שׁ״ 1. Reg. 13,32 2. Reg. 17,24 u. 26 23,19[4]) und gehört wie der einmal vorkommende Ausdruck השמרונים 2. Reg. 17,29 der späteren Sprache an. Die ältere Zeit hat also wol nur im poetischen Sprachgebrauch שֹׁמְרוֹן als Bezeichnung des Landes verwendet.

---

[1]) Jes. 10,11 (Jerusalem — Samaria) gehört der späteren Zeit an; 10,10 wird Samaria Glosse sein.

[2]) Lies את עצמות הנביא אשר משׁמרון.

[3]) Lies mit Lxx Luc. ואיה אלהי ארץ שׁמרון (כי הצילו את־שׁמרון מידי)

[4]) Ob auch מלך שׁ״ 1. Reg. 21,1 und 2. Reg. 1,3 so zu deuten (vgl. v. Gall, Kultstätten S. 122 Anm. 3 unter falscher Verweisung auf Stade, Gesch. I, 533 Anm. 2), ist mir zweifelhaft.

IV. Jerusalem und Zion.

Dass der Name Jerusalems als des geistigen und politischen Mittelpunktes der jüdischen Gemeinde auf diese selbst übertragen wurde, ist von vornherein selbstverständlich und bedarf nicht eines besonderen Beleges aus der nachjeremjanischen Literatur, der prosaischen wie poetischen.

Wichtiger ist die Beobachtung der mit Jerusalem in Parallele gestellten Namen und die Frage, ob schon in der älteren Sprache Jerusalem und Zion zur Bezeichnung Judas dienten.

1) In der geschichtlichen Prosa findet sich der Parallelismus Juda und Jerusalem, der als Hendiadys aufzufassen ist, zur Bezeichnung des Reiches Juda oder öfter der jüdischen Gemeinde ausser beim Chronisten nicht häufig, vgl. 2. Reg. 18,22 (= Jes. 36,7) 23,1 23,24 (Land Juda — Jerusalem) 24,20 und 23,27, wo der Begriff Juda durch die Erwähnung Jerusalems vervollständigt wird. Einmal wird das Land Juda im Unterschiede von der Hauptstadt durch den Doppelbegriff „Städte Judas — Umgegend Jerusalems“ bezeichnet, 2. Reg. 23,5 vgl. bei Jeremja die Aufzählung der Landesteile 32,44 = 33,13.

Zum Sprachgebrauch des Chronisten vgl. die Wendungen

Jerusalem und Juda (u. umgekehrt): Ezr. 2,1 5,1 7,14 9,9 10,7 — Neeh. 7,6
I 5,41 II 2,6 11,14 20,17 24,6 9 18 u. 23 29,8 32,12 u. 25 34,3 5 29 35,24 36,4 u. 10.

ישבי יהודה וירושלם: Ezr. 4,6
בני יה״ וירו״: II 28,10
קהל יה״ וירו״: II 20,5
(כל) יהודה וישבי ירו״: II 20, 15 18 20 21, 13 33,9 35,18

(כל) איש יהודה (וישבי (ו)ירו": II 20,27 34,30

ערי[1] יהודה — ישבי ירו" — (יהודה): II 21,11

In der poetischen Sprache dagegen findet sich diese Parallele garnicht, im profetischen Sprachgebrauch ausser bei Jeremja selten, und zwar an folgenden Stellen:

Ez. 21,25 (Juda und Jerusalem in seiner Mitte)[2]); Joel 4,1 u. 20 Am. 2,5 Zach. 2,16 u. 14,21 Mal. 3,4[3]) (Juda — Jerusalem); Joel 4,6 (בני יהודה ובני ירו"); Zeph. 1,4 (Juda und alle Bewohner Jerusalems); Zach. 1,12 und Jes. 44,26 (Jerusalem und die Städte Judas); Zach. 8,15 (Jerusalem — Haus Juda); Jes. 22,21 (יושב ירו" — בית יהודה); Dan. 9,7 — (איש יהו" — ישבי ירו" [כל ישראל]) vgl. auch die redaktorischen Überschriften Jes. 1,1 u. 2,1. Im echten Jesaja aber nur dreimal: 3,1 u. 8 (Jerusalem u. Juda) u. 5,3 (יושב ירו" ואיש יהודה).

Damit vergleiche man nun den Sprachgebrauch des Buches Jeremja:

Juda und Jerusalem: 4,5 13,9 14,2 19,7(13) 33,16 (34,19) 40,1 52,3[4])

Jerusalem — (alle) Städte Judas: 1,15 9,10 25,18 44,2, vgl. auch 34,1 u. 7[5])

Städte (Land) Judas — Gassen Jerusalems: 7,17 u. 34 11,6 u. 13 33,10 44,6(9) 17 21

איש (מלכי oder עם) יהו" וישבי ירו": 4,3[6]) 4,4 11,2 u. 9 17,25 18,11 (19,3) 25,2 32,32 35,13 36,31

ערי יהו" וישבי ירו": 11,12

יהודה ו(כל)ישבי ירו": 17,20 35,17

---

[1]) So ist statt des mass. הרי יה" zu lesen.

[2]) Lies mit Lxx יהודה וירושלם בתוכה.

[3]) Zach. 2,2 ist את ישראל וירושלם zu streichen. Mich. 1,9 wird Jerusalem als Glosse zu שער עמי sein.

[4]) Vgl. 4,10 f. „dieses Volk und Jerusalem". Auch Tritojesaja (65,18 f.) stellt Jerusalem und sein (mein) Volk in Parallele.

[5]) Vgl. Nech. 8,15 „ in allen ihren Städten und in Jerusalem.

[6]) So ist zu lesen statt des mass. איש יהו" — ולירושלם.

Städte Judas — Umgegend Jerusalems — (Land Binjamin): 17,26[7])

חֹרי (שׂרי) יהו" "(ו)ירו": 27,20 29,2.

Wir sehen also, dass der Parallelismus Juda — Jerusalem in seinen verschiedenen Formen zur Bezeichnung des Südreiches (resp. der jüdischen Gemeinde) zwar schon von Jesaja vorgebildet[8]), aber von Jeremja erst ausgeprägt worden ist. Sein sprachlicher Einfluss macht sich bis zum Chronisten hin geltend.

2) Der alte kanaanäische Name der Akropolis der Jebusiterstadt Urusalim[9]), מְצֻדַת צִיּוֹן (2. Sam. 5,7 = 1. Chron. 11,5), ist offenbar unter dem Einfluss der von David beliebten Bezeichnung עיר דוד für die Befestigungen des Südosthügels (עֹפֶל) sehr bald nach der Einnahme der Stadt verschwunden. Der Erzähler in 1. Reg. 8,1 (vgl. 2. Chron. 5,2) spricht einfach von der „Davidstadt" mit dem erläuternden Zusatz „das ist Zion."[10]) Der historischen Prosa ist der Name daher ganz unbekannt und erst im profetischen und poetischen Sprachgebrauch taucht er wieder auf.

Aber bei den älteren schriftstellernden Profeten selten und wol noch nicht in Beziehung auf die ganze Stadt, als Synonymon zu Jerusalem, sondern nur zur Bezeichnung des Tempel- und Burgberges als des Kernes der Stadt, also etwa

---

[7]) Vgl. 2. Chron. 34, 32 „Jerusalem und Binjamin" und Ezr. 10,9 „alle Männern von Juda und Binjamin".

[8]) Darnach ist Duhms Behauptung (Kom. S. 23), Jerusalem und Juda sei stehender Ausdruck zur Bezeichnung des Reiches, einzuschränken.

[9]) Der Name der Stadt ist zu allen Zeiten ירוּשָׁלֵם gewesen, vgl. Budde, Kom. zu Jud. S. 129. Jud. 19,10 u. 11 ist zu lesen: „er gelangte bis gegenüber von Jerusalem" und: „als sie nun bei Jerusalem waren", vgl. gleich darauf עיר היבוסי. Erst die übel beratene antiquarische Gelehrsamkeit des Chronisten hat aus dem Stammnamen יבוּסי einen vermeintlich uralten Ortsnamen Jebus gemacht, vgl. 1. Chron. 11,4 u. 5. — Über Salem vgl. u. S. 81 Anm. 17.

[10]) Falls die Worte nicht Glosse sind, was mir wahrscheinlicher ist.

im Sinne des Alten מְצֻדת ציון, und bildlich zur Bezeichnung der Wohnung Jahwes und der Bewohner der עיר דוד, der Aristokratie. So bei Amos 1,2 = Joel 4,16 „Jahwe brüllt aus Zion und donnert aus Jerusalem") und 6,1 („Wehe den Sicheren in Zion und den Sorglosen auf dem Berge Samariens")[11]), vor allem aber bei Jesaja, vgl. 1,8 (בת ציון als pars pro toto), 3,16 (בנות ציון d. h. die Damen der Aristokratie), 8,18 (יהוה . . . שׁכן בהר ציון) und 10,32 (גבעת ירושלם = הר בת ציון[12]), [14,32 „Jahwe hat Zion gegründet und darin bergen sich die Elenden seines Volkes," d. h. sie vertrauen auf die Heiligkeit des Tempels][13]), 28,16 („ich habe in Zion einen Stein gegründet" d. h. den Glauben an Jahwes

[11]) Falls בציון ursprünglicher Text ist, was z. B. Nowack bestreitet.

[12]) Das Ketib hat "הר בית צ, aber das ist sonst nicht zu belegen, obgleich der „Berg des Zionhauses" hier wie 1,8 guten Sinn gäbe. Denn dort hinkt der Vergleich, da eigentlich nicht die persönliche "בת צ d. h. doch die Bewohnerschaft, sondern nur das sachliche Zion d. h. der Burgberg durch Hütte, Hängematte und Wachtturm symbolisirt werden kann. Die Echtheit des Verses 8,18 unterliegt übrigens Bedenken, ebenso die von 31,4, während andrerseits z. B. Duhm 2,3 (Zion—Jerusalem) und 31,9 (Zion—Jerusalem) für jesajanisch hält — ersteres gewiss mit Unrecht. — Zum Gedanken von 8,18 vgl. Joel 4,17 („Jahwe . . . der ich auf Zion meinem heiligen Berge wohne") 4,21 (Jahwe bleibt wohnen auf (oder: in?) Zion"); ψ 9,12 („Jahwe, der auf Zion wohnt") 14,7 = 53,7 („ach dass doch aus Zion Hilfe für Israel käme") 20,3 („er sende dir Hilfe vom Heiligtum und von Zion her stütze er dich") 50,2 („aus Zion, der Krone der Schönheit, strahlt Gott auf") 74,3 („Gedenke deiner Gemeinde, die du erworben . . . . des Zionberges, auf dem du Wohnung genommen") 76,3 („ist doch in Salem seine Hütte, seine Wohnung auf Zion"), 128,5 und 132,13 („denn Jahwe hat Zion erwählt, hat es zum Wohnsitze für sich begehrt") 134,3 („Jahwe segne dich von Zion her") 135,21 („Gepriesen sei Jahwe von Zion aus, er, der zu Jerusalem wohnt"). Schliesslich wird also die Stadt Jerusalem selbst der Wohnsitz Gottes. Darum gehören auch Jahwe und Jerusalem aufs engste zusammen, vgl. Jer. 51,50 („Gedenkt in der Ferne Jahwes und Jerusalem sei Eures Herzens Anliegen".)

[13]) Auch die Echtheit von 14,22 ist stark bestritten, und allerdings ist der Vers durch עניי עמי verdächtig.

Macht und Hülfe, repräsentirt durch den Tempel auf Zion) und 31,4 („so wird herabfahren Jahwe der Heere zum Kampf auf den Berg Zion und seinen Hügel“)[12]). Auch Micha gebraucht den Namen Zion noch nicht für Jerusalem schlechthin, sondern nur für den vornehmsten Teil der Stadt, vgl. 3,10 („Zion wird mit Blut und Jerusalem mit Frevel gebaut“) und 3,12 = Jer. 26,18, wo Zion, Jerusalem u. der Tempelberg (הר הבית) d. h. Burg, Stadt und Tempel als die drei grundlegenden Bestandteile der Hauptstadt in Parallele stehen.

Dagegen ist im Sprachgebrauch Jeremjas — wenn auch nicht häufig — Zion nicht nur Name Jerusalems selbst, sondern sogar schon Synonymum zu Juda, vgl. 4,6 4,31 (בת ציון = Jerusalem) 6,2[14]) 6,23 (בת צ׳ = Jerusalem) 8,19 9,18 14,19 („hast du völlig Juda verworfen, oder ward Zions deine Seele überdrüssig?“) und 31,6. Und diese Übertragung des Namens Zion auf die Stadt und das Land resp. auf die jüdische Gemeinde ist dann in der späteren profetischen und poetischen Sprache herrschend geworden. Zion und der Parallelismus Zion—Jerusalem werden Lieblingsausdrücke besonders der eschatologischen reproduzirenden Schriftstellerei und der Psalmpoesie.

Ich gebe folgende Übersicht:

Zion: Jes. 1,27 10,24 (mein Volk, das in Zion wohnt) 12,6 (ישבת צ״) 30,19 31,9 (?) 33,5 u. 20 34,8 35,10 49,14 51,3 11 u. 16 52,7 u. 8 60,14 (Stadt Jahwes, Zion des Heiligen Israels) 61,3 66,8.

Jer. 3,14 30,17 50,5 u. 28 51,10 u. 24.

---

[14]) Der mass. Text ist in Unordnung. Giesebrecht (Kom. zu Jerem. S. 37f.) stellt zur Auswahl die beiden Konjekturen: הַנָּוֶה מְעֻנָּגָה רמות בת צ״ und הַנָּוֶה תַּעֲנֻגַת ר״ בת צ״. Beides giebt guten Sinn und wird dem ursprünglichen Text nahe kommen.

Joel 2,1 (Zion — mein heiliger Berg)[15]) 2,15 2,23 (בני ציון!) 4,21(?)

Mich. 4,11.

Zach. 2,11 (O, nach Zion rettet euch, die ihr wohnt in Babel) und 8,2

Zach. 9,13 (Juda—Efrajim—Zion)[16])

ψψ 48,13 50,2 65,2 69,36 (Zion — die Städte Judas) 76, 3 ([Juda — Israel] — Salem — Zion)[17]) 84,8 87,2 (משכנות יעקב — שערי צ״) 87,5 97,8 (Zion — Töchter Judas) 99,2 102, 14 u. 17 110,2 126,1 129,5 (שנאי צ״) 132,13 133,3 (הררי צ״) 134,3 137,1 u. 3 146,10 149,2 (Israel—בני צ״! vgl. o. Joel 2,23)

Thren. 1,4 2,6 4,2 (בני צ״!) 4,11 5,11 (Zion—Städte Judas)

Cant. 3,11 (בנות צ״).

Zion—Jerusalem: Jes. 2,3 = Mich. 4,2 4,3 4,4 (Unflat der Frauen Z. — Blutschuld J.) 10,12 (Zionsberg — Jerusalem), ebenso 24,23 37,32 = 2. Reg. 19,31 und Joel 3,5 ψ 125,1f.

Jes. 30,19 31,9 33,20 37,22 (s. u.) 40,9 41,27 52,2 (Jerusalem—Tochter Z.) 62,1 64,9

Jer. 51,35 (ישבת צ״ — ירו״)[18])

---

[15]) Vgl. Joel 4,17 und ψ 2,6 „Zion mein heiliger Berg, ψ 48,2f.

[16]) Daneben 9,10 die Parallele Efrajim — Jerusalem. Deuterozacharja stellt auch בית דוד und ישב ירושלם in Parallele, 12,10 u. 13,1.

[17]) Salem nur hier und Gen. 14,18. Dass auch die Dichter von ψ 76,3 u. 110,4 Salem für Jerusalem gebrauchen und den Friedensfürsten Malkizedek, den Priester und König, mit dem Herrn auf Davids Stul vergleichen, sollte zum Verständnis für den archaisirenden Midrasch Gen. 14 genügen und allen Phantasien über den „monumentalen“ Charakter dieses „Berichtes aus dem Tempelarchiv von Jerusalem“, und was dergleichen apologetische Bocksprünge mehr sind, endlich ein Ende machen.

[18]) Ähnlich Zach. 1,14: „Ich brenne vor Eifer für Jerusalem und Zion“, eine Hendiadys, wie die oben S. 76 angeführte.

Zeph. 3,16 — Zach. 1,14 u. 17 8,3 (Zion — Jerusalem — Jerusalem — Berg Jahwes der Heerscharen) 9,9 (s. u.)
ψψ 51,20 102,22 128,5 135,21 147,12
Thren. 1,17 (Zion — Jaqob — Jerusalem)[19] 2,10 u. 13 (s. u.)

הַר צִיּוֹן: Jes. 4,5 8,18 18,7 29,8 (31,4)
Obd. 17 u. 21 — Mich. 4,7
ψψ 48,3 48,12 (Zionsberg — Töchter Judas) 74,2 (הר צ״! — עֻדָתֵךְ) 78,68 (Stamm Juda — Zionsberg) — Thren. 5,18.

בַּת צִיּוֹן: Jes. 16,1 (הר בת צ״) 37,22 (בתולת בת צ״ — בת ירו״) 52,2 62,11
Mich. 1,13 (Tochter Z. — Israel?)[20]) 4,8 (עפל בת צ״ — מגדל עדר)[21]) 4,10 u. 13.
Zeph. 3,14 (Tochter Z. — Israel — Tochter Jerusalem)[22])
Zach. 2,14 9,9 (Tochter Z. — Tochter Jerusalem)
Thren. 1,6 2,1 (Tochter Z. — Israel)[22]) 2,4 2,8 2,10 (Tochter Z. — Jerusalem) 2,13 (בת ירו״ — בתולת בת צ״) 2,18 (בתולה[23]) בת צ״) 4,22 (Tochter Z. — Tochter Edom).

---

19) Vgl. Obd. 11 (Jaqobs Tor — Jerusalem) u. Jes. 59,20 (Zion — Jaqob).

20) Wenn der Text in Ordnung ist.

21) Der „Herdenturm“ ist natürlich das wüste liegende Jerusalem. Zu עֹפֶל vgl. Jes. 32,14, 2. Chron. 27,3 u. 33,14 Neeh. 3,26 f. u. 11,21. Das Wort scheint schon in älterer Zeit Eigenname gewesen zu sein. — Im folgenden lies בית ישׂראל für mass. בת ירו״.

22) Vgl. oben ψ 149,2 (unter „Zion“) und dazu Mal. 2,11 (Juda — Israel — Jerusalem), ψ 147,2 (Jerusalem — Israel) u. Jes. 46,3 (Zion — Israel).

23) So ist für das gedankenlos hingeschriebene חומת zu lesen.

Register.

6*





